LA VIE SPIRITUELLE

N° 378 Novembre 1952

SOMMAIRE

★

LE MYSTÈRE DE LA TOUSSAINT

A. PLÉ, O. P. ÉGLISE ET CHARITÉ 339

Saint THOMAS D'AQUIN. LA CHARITÉ, AMOUR DE LA JÉRUSALEM CÉLESTE 348

J. DELAMARE, P. S. S. LITURGIE ET CHARITÉ 351

D.-M. NOTHOMB, des Pères Blancs : AMOUR DU PROCHAIN, AMOUR DU CHRIST, D'APRÈS SAINT JEAN CHRYSOSTOME. 364

JEAN LE SOLITAIRE. LA CHARITÉ FRATERNELLE CHEZ LES SOLITAIRES 376

La Toussaint est la fête de la charité et de l'Église : la charité a fait les saints, c'est elle qui les couronne. C'est au ciel qu'elle déploie toutes ses vertus C'est elle qui fait l'unité de l'Église, qui l' « édifie » sur cette terre, qui la fait triomphante au ciel.

Cela veut dire que les saints du ciel communient, non seulement à la joie de Dieu, mais, en elle, à la joie de tous les Bienheureux. (Qu'on relise à cette occasion le magnifique chapitre XLI *sur « la gloire des bienheureux » du* Dialogue *de sainte Catherine de Sienne.) Amour de Dieu et amour du prochain ne font qu'un, sur la terre comme au ciel; on ne peut avoir l'un sans l'autre. La béatitude divine est un bien commun offert à tous les membres du Christ.*

C'est cet aspect communautaire — et donc ecclésial — de la charité et de la béatitude que nous proposons à la méditation de nos lecteurs pour cette fête de la Toussaint. Complété par la traduction d'un texte de saint Thomas, l'article de tête précise les liens de la charité et de l'Église. Ce thème est ensuite illustré par un florilège de textes liturgiques et par une présentation des passages où saint Jean Chrysostome rappelle « avec une virulence obstinée » l'identité de l'amour du Christ et de l'amour du prochain. Enfin, dans le prolongement de notre numéro d'octobre, il convenait de montrer que les solitaires pratiquent eux aussi la charité fraternelle.

CHRONIQUES

R. LAURENTIN. Histoire de la théologie mariale 388

A. PLÉ, O. P. Le premier congrès des Révérendes Mères Générales des Congrégations de Droit pontifical. 403

S. S. PIE XII. Discours aux Révérendes Mères Générales.. 406

J. AUMANN, O. P. Le congrès national des religieux et religieuses des États-Unis 410

Deux congrès et un discours du Saint-Père ont manifesté l'importance actuelle de la vie religieuse féminine dans l'Église. Voici les enseignements qui se dégagent de ces congrès et le discours du Saint-Père.

F. BRAHIM. La prière des laïcs a Bosserville 414

Dom F. VANDENBROUCKE. Le baptême, entrée dans le peuple de Dieu 417

Présentation des journées que le Centre de Pastorale Liturgique a organisées en septembre à Versailles, spécialement pour le clergé.

A TRAVERS LES REVUES

Proche-Orient chrétien. — Bulletin paroissial de Saint-Étienne de Caen. — La Maison-Dieu. — Questions liturgiques et paroissiales. — Revue de l'Action populaire, p. 420.

COURRIER DES LECTEURS

A propos de sainte Véronique. — La prière universelle et la messe. 425

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 429.

ÉGLISE ET CHARITÉ

La Toussaint est la fête des bienheureux, de tous ceux qui participent à la béatitude du Dieu Trois et Un. Cette béatitude est, si l'on peut dire, ce qui est mis en commun dans cette « société » que le Nouveau Testament appelle *koïnonia* (la Vulgate traduit par *societas*, ou *communicatio*, ou *participatio*) et qui n'est rien d'autre que l'Église.

Cette béatitude de Dieu, dans la mesure où elle peut devenir nôtre, est l'objet de notre espérance théologale : par elle, nous n'attendons que de la Toute-Puissance miséricordieuse de Dieu le bonheur surhumain qui, seul, peut nous combler.

Mais quels sont les liens de la charité avec cette koïnonia de béatitude ?

Qu'il y ait un lien entre *agapè* et Église, l'Écriture nous le montre en maints passages, notamment en celui de Eph., 4, 14-16 : *Vrais dans la charité, de tout nous tirons accroissement en Celui qui est la tête, le Christ, de qui tout le Corps reçoit concorde et cohésion par les nombreuses connexions qui l'approvisionnent en énergie selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même dans la charité.*

C'est la charité qui *édifie la koïnonia*, laquelle, dans le Christ, met en « société » les Personnes divines avec les personnes angéliques et humaines (cf. 1 Jn, 1, 3-4 et 6-7).

Que tous soient un, dit le Christ à son Père, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous (Jn, 17, 20-21). C'est alors que ceux qui croient dans le Christ sont *consommés dans l'unité* (*ibid.*, v. 23), et que le monde sait que le Père les aime comme il a aimé son Fils, parce que l'amour du Père pour le Fils est en eux (cf. Jn, 17, 26).

Il est vite apparu aux Pères de l'Église et à la Tradition qu'il convient d'attribuer cet amour au Saint-Esprit : le Père et le Fils sont « noués » entre eux par l'Esprit qui scelle leur unité, une unité d'amour. Or, c'est le Saint-Esprit qui répand l'agapè dans le cœur des croyants (cf. Rom., 5, 5). C'est donc l'agapè, la même agapè du même Esprit (Rom., 15, 30) qui fait l'unité des Personnes divines et celle des membres du Corps du Christ, qui établit les uns et les autres dans la même koïnonia. C'est parce qu'ils s'aiment ainsi que les premiers chrétiens s'appellent frères, qu'ils mettent tout en commun, en koïnonia (Act., 2, 42-47; 4, 32-35). C'est pour cela qu'ils ont un même amour, une même âme, une seule pensée (Phil., 2, 2,), un même sentiment (1 Cor., 1, 10), qu'ils communient à la même foi (Philé., 6), aux mêmes tribulations, comme à la même royauté et la même patience angélique (Apoc., 1, 9), aux mêmes joies et aux mêmes pleurs (Rom., 12, 15); qu'ils communient aux besoins les uns des autres (Rom., 12, 13), qu'ils portent mutuellement leurs fardeaux (Gal., 6, 2); mais ce sont la fraction du pain et la prière commune qui sont le nœud de cette union de la koïnonia dans la charité. L'eucharistie est communion tout ensemble au Christ et à tous ses membres : *La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion* (koïnonia) *au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion* (koïnonia) *au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes forme un seul corps car tous nous participons au pain unique* (1 Cor., 10, 16-17). L'Eucharistie est tout ensemble le sacrement de l'unité de l'Église et de la charité. L'eucharistie manifeste et donne la charité, elle est le sacrement de la charité, le lien de l'Église. La

charité, dira saint Thomas, est comme « le ciment qui agglutine chacun des membres du Christ les uns aux autres et tous ensemble au Christ[1] ».

Voilà, très schématiquement, les données de la foi sur le point qui nous intéresse. La théologie est-elle capable d'apporter quelques précisions sur les liens réciproques de l'agapè et de la communauté ecclésiale ?

I

La koïnonia, fondement de la charité

La charité est divine, dans son essence comme dans sa révélation. Il est donc impossible, avec des mots et concepts humains, d'en donner une « définition » parfaite. La notion qui en approche le plus est sans doute celle de l'amitié. Saint Thomas dit que la charité est quelque chose comme une amitié : *quaedam amicitia.* (On souhaiterait que les manuels n'oublient pas le *quaedam.*) L'amitié est, en effet, la plus noble des amours humaines : elle est un amour de bienveillance, amour d'une beauté morale (*bonum honestum*); un amour réciproque de deux ou plusieurs personnes. La charité étant cela (et bien plus que cela), on peut l'appeler une amitié, à condition de ne pas réduire à cette notion humaine une réalité divine qui ne peut manquer de la transcender en plus d'un point.

A l'origine d'une amitié se trouve une certaine affinité de qualités. A mesure que les amis en prennent conscience, ils sont enclins à se rapprocher, à s'unir, à se communiquer l'un à l'autre ce qu'ils ont de meilleur, enfin à vivre ensemble, ne cessant par là d'augmenter et d'étendre ce qu'ils avaient au préalable de commun. Ces observations ont permis à Aristote de montrer que l'amitié est fondée sur une koïnonia, une communication, une communion de pensée,

1. *In Eph.*, 2, lec. 5.

de cœur et de vie. La koïnonia fait naître l'amitié, la nourrit, la conduit à sa perfection.

Dans la mesure où la charité est une amitié, on peut lui appliquer cette loi des amitiés humaines : la charité est fondée sur une koïnonia. Cette koïnonia se spécifie par son bien commun qui est la béatitude divine, celle des Personnes divines à laquelle les personnes humaines et angéliques sont appelées à participer dans et par le Christ. De sorte que saint Thomas dit de cette koïnonia qu'elle est la « société des bienheureux et de ceux qui tendent à la béatitude[2] ».

La charité a donc pour fondement la koïnonia de béatitude divine[3]. Que faut-il entendre par cette expression : fondement ? Cette notion n'a pas été élaborée par les théologiens. Tout ce qu'en dit saint Thomas, c'est que le fondement est ce qui est à l'origine, à la base d'un monument, ce qui tient ensemble toutes ses parties[4]. Son rôle ne se limite pas à une causalité matérielle[5]; le fondement contient virtuellement tout l'édifice[6]. Il est comme une racine qui supporte et nourrit l'arbre entier[7].

Dire que la koïnonia est le fondement de la charité, c'est dire tout cela, mais plus encore. Saint Thomas dit en quelques passages que cette koïnonia est la *ratio* de la charité[8]. Il dit aussi que la charité « est » cette koïnonia ou société[9]. N'est-ce pas dire que la koïnonia est comme l'essence et la substance de la charité ? Elle est faite de charité.

2. III, *C. G.*, 144.

3. Voici les textes que nous avons relevés où saint Thomas « fonde » la charité sur la « communicatio » : II^{a}-II^{ae}, 24, 2, c; 12, c; 25, 5, obj. 2, 25, 8, 1^{m}; 10, 1^{m}; 12, c; 26, 1, c; 2, c; III S 18, 1, 7, c; *In Joa.*, 13, 34, lec. 7, n° 3.

4. II^{a}-II^{ae}, 4, 7, 4^{m}.

5. II^{a}-II^{ae}, 23, 8, 2^{m}.

6. III^{a}, 90, 3, 2^{m}.

7. II^{a}-II^{ae}, 23, 8, 2^{m}.

8. II^{a}-II^{ae}, 26, 4, c « *consociatio est ratio dilectionis* ». Cf. *ibid.*, 5, c.

9. III^{a}, *Contra Gent.*, 144, II^{a}-II^{ae}, 25, 2, c, et 2^{m}; III S., 29, 1, 6, *De Car.*, 2, c, *fine. Contra imp. De cultum.* c. 3.

II

La koïnonia, objet de la charité

Un autre lien entre Église et agapè peut être établi en se plaçant du point de vue de l'objet de la charité.

L'amour a pour caractéristique de se porter d'un seul mouvement sur deux objets, c'est-à-dire sur deux aspects de la même réalité : il y a *ce bien* que j'aime et la *personne à qui* je souhaite ce bien. Aimer, dit saint Thomas, après Aristote, c'est *velle bonum alicui*. Par exemple, la santé est un bien; je l'aime, mais, concrètement, je n'aime pas la santé en soi, pour elle-même, mais pour quelqu'un; j'aime ma santé, la santé de mon ami, la santé de tous les hommes.

J'aime un ami pour telle qualité qu'il a (ou que je lui souhaite), cette qualité est (ou sera) bien sienne; c'est à sa personne que se termine le mouvement de l'amour d'amitié. J'aime mon ami pour lui-même[10] d'un amour que saint Thomas appelle de bienveillance. C'est pour lui que j'aime tel bien. C'est par référence à lui que j'aime ce bien, d'un amour dit de concupiscence — qu'il serait plus élégant d'appeler convoitise ou désir[11].

Ainsi, en tout amour d'amitié il y a indissolublement bienveillance et désir : désir d'un bien, bienveillance pour une personne.

Il y a autant d'espèces d'amour qu'on peut aimer de biens distincts. Selon que ce bien est utile, agréable ou beau (*utile*, *delectabile*, *honestum*), l'amour se trouve diversement qualifié. L'amitié est basée sur l'amour de la beauté morale, c'est-à-dire des biens aimables pour eux-mêmes, pour leur propre bonté intrinsèque et non pas d'abord pour l'utilité ou l'agrément que le sujet en peut retirer. Sans doute, ces biens sont utiles et agréables, mais cela n'est qu'une conséquence et non pas le motif premier qui les fait aimer[12].

10. *De Car.*, II, 6m; Ia-IIae, 32, 6; III S., 27, 2, 1, IIm; 29, 4.
11. *I C. G.*, 91. *De perf. vit. spirit.*, c. 13.
12. *De perf. vit. spirit.*, c. 13.

On voit qu'il faut donner au mot amitié un sens beaucoup plus large que celui de notre usage courant : est amitié l'amour vertueux des époux et des enfants, aussi bien que des citoyens entre eux, etc. Il y a amitié dès là qu'il y a amour d'un bien « honnête » désiré entre personnes. La remarque vaut d'être faite pour comprendre ce que veut dire saint Thomas lorsqu'il parle d'amitié au sujet de la charité.

Par ailleurs, il y a autant d'espèces d'amitiés qu'il y a d'espèces de beautés morales. Parce qu'il spécifie l'amitié, le bien désiré est dit l'objet « formel » de cet amour. Les personnes sont dites objets « matériels ». Cela veut dire que de même que les sciences sont spécifiées par l'aspect sous lequel elles considèrent la réalité (par exemple, la médecine s'intéresse au corps humain du point de vue de la santé, l'esthétique de sa beauté, etc.), de même le bien aimé spécifie nos amours : j'aime quelqu'un pour son intelligence, j'en aime un autre pour son génie musical, un autre pour sa grandeur d'âme. Autant d'amours d'amitié différents qui peuvent, de fait, s'adresser à la même personne réunissant toutes ces qualités, et peuvent se porter sur d'autres amis.

De ce point de vue, les personnes peuvent être appelées objets matériels de l'amour; elles ne le sont que par rapport à la spécification de l'amitié, mais il ne faut pas oublier que, de fait, ce formel et ce matériel ne sont pas deux objets réellement différents, ils ne sont que deux aspects différents d'une même et indivisible réalité; il ne faut pas oublier non plus que plus ce bien aimé est noble et divin, plus intimement la qualité appartient à la personne (cela est vrai éminemment en Dieu, où il n'y a pas de distinction réelle entre essence et existence, entre substance et accident). Mais surtout que les différences spécifiques des diverses amitiés ne nous fassent pas oublier ce que toute amitié a de spécifique : un amour qui se termine à une personne.

Ainsi ce qui spécifie la charité par rapport à toutes les autres amitiés, c'est la nature du bien qu'elle désire : la béatitude divine, ou, plus exactement, la bonté divine en tant que sa possession est béatifiante. Pour que cette formule soit complète, il faut même ajouter, comme le fait saint

Thomas[13], que cette béatitude divine est un « bien commun », bien commun de la koïnonia des bienheureux. La charité, dit saint Thomas, est « un amour du bien commun de toute la société (ecclésiale), lequel est le bien divin, objet de la béatitude[14] ».

On en peut déduire que l'objet « formel » de la charité est le bien commun de l'Église, en tant qu'il est l'objet de la béatitude de ses membres, celle des Personnes divines qui la possèdent et celle des personnes créées qui y participent. Voici précisé un nouveau lien entre agapè et koïnonia.

On en peut établir un autre du point de vue de l'objet dit matériel, c'est-à-dire des personnes aimées de charité. Ces personnes, ce sont toutes celles qui ont la béatitude, qui y participent ou sont appelées à y participer. Ces personnes, je les aime chacune dans leur singularité, mais ne puis-je aussi les aimer comme les parties d'un tout, de ce tout que saint Augustin appelle le « Christ total » ?

Puis-je dire que c'est à ce Christ total que se « termine » ma charité ? Il est vrai que la charité, comme toute amitié, ne peut se terminer qu'à une personne, mais quand elle se porte à la Personne du Christ, ne se porte-t-elle pas en même temps sur la tête du corps du Christ, et donc sur tous ses membres ? C'est ici que la koïnonia humano-divine qu'est l'Église fait craquer notre notion de koïnonias humaines. Si l'on consent à assouplir ces notions pour qu'elles ne trahissent pas la réalité transcendante et divine que nous étudions, on peut dire, me semble-t-il, que la charité a pour termes non seulement toutes les personnes qui composent à des titres divers la koïnonia de béatitude divine, mais aussi cette koïnonia elle-même dans sa totalité, pour autant que celle-ci est comme une personne, celle du Christ total, à l'intérieur duquel, comme dit saint Augustin, il n'y a qu' « un seul Christ qui s'aime lui-même[15] » — et qui aime

13. Ia-IIae, 109, 4, 1m.
14. *De Car.*, 2, c. On trouvera, p. 348, la traduction française de ce texte.
15. Saint Augustin, *In Epist. ad Parthos*, 10, 3, 8; P. L., 35, 2055-56.

son Père, pourrions-nous ajouter. Saint Paul ne dit-il pas que le Christ aime l'Église ? *Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé* (ἠγάπησεν) *l'Église* (Ephes., 5, 25).

On peut donc dire, semble-t-il, que l'Église est objet de charité, d'une part, parce qu'elle est le bien commun aimé par la charité (objet « formel ») et, d'autre part, qu'elle est son terme total (objet « matériel »), les personnes aimées ne l'étant que dans la mystérieuse unité du Christ total.

III

L'Église, mystère de charité

On peut établir un nouveau lien entre charité et koïnonia quand on considère cette dernière comme « mystère » de Dieu. Mystère étant entendu ici au sens biblique et liturgique du terme, c'est-à-dire toute réalité créée que Dieu emploie pour se manifester aux hommes, cette réalité étant comme un signe que seule la foi permet de pénétrer.

Depuis le jour de l'Ascension où le corps physique du Christ a cessé d'être visible à nos yeux, le mystère de Dieu est son Corps mystique. Ainsi, tout ce qu'il y a d'humain dans l'Église est le « mystère » de sa divinité.

Il en résulte que tout ce qu'il y a de perceptible à nos sens dans la charité qui unit les membres du Christ est le mystère de la charité divine. On reconnaît les disciples du Christ à ce qu'ils s'aiment les uns les autres (Jn, 13, 35), on reconnaît l'Église du Christ à la charité fraternelle de ses membres, à sa paix intérieure, à sa miséricorde, à son zèle apostolique. L'Église rend visible la charité de Dieu — la charité qu'est Dieu — et son amour pour les hommes. *Qu'ils soient consommés dans l'unité pour que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé* (Jn, 17, 23).

Un mystère fait plus que de manifester les secrets de Dieu, il nous donne accès à Dieu, il nous conduit près de Dieu. Celui qui aime le Christ aime le Père et est aimé du Père

(Jn, 14, 21-24; 16, 27), et alors le Père et le Fils lui envoient l'Esprit (Jn, 14, 15-16). Et par ailleurs, qui aime le Christ aime tous les membres du Christ, de telle sorte que notre amour pour le Christ est bien le mystère de notre charité pour Dieu et pour tous nos frères.

Il semble donc qu'on puisse dire du Christ total, c'est-à-dire de la koïnonia ecclésiale, ce qui est dit du Christ : elle est le mystère de la charité. Aimer l'Église, c'est aimer le Christ, c'est être aimé du Père, c'est recevoir l'Esprit, c'est aimer ses frères.

Saint Augustin parle de la « charité de l'Église[16] »; en vérité, l'Église est charité. Elle est la substance de la charité, son objet, son mystère.

Fr. A. Plé, O. P.

16. Saint Augustin, *In Evang. Ioan.*, tract. 121, n° 4; P. L., 35, 1958.

LA CHARITÉ
AMOUR DE LA JÉRUSALEM CÉLESTE

Dans la Question Disputée De Caritate (*art.* 2), *saint Thomas établit que la charité est une vertu — la plus haute des vertus — en montrant qu'elle a pour objet le bien commun de la société des bienheureux. On trouvera ici la traduction intégrale du « corps » de cet article dont le contenu convient particulièrement à nos méditations de la Toussaint.*

Il n'y a aucun doute : la charité est une vertu. Étant donné qu'une vertu c'est ce qui rend bon celui qui la possède et rend bonne son action, il est manifeste que c'est selon une vertu propre que l'homme est ordonné à son bien propre.

Mais le bien propre de l'homme peut être compris de plusieurs manières, selon les diverses manières dont on peut entendre « homme ». Car le bien propre de l'homme en tant qu'homme, c'est le bien de sa raison, du fait que, pour l'homme, être, c'est être raisonnable. Mais le bien de l'homme en tant qu'il est artiste, c'est le bien de l'art. Et de la même façon, si on le considère comme citoyen, son bien est le bien commun de la cité. Puisque la vertu agit en vue du bien, il est donc requis pour la vertu de qui que ce soit qu'il se comporte de telle sorte qu'il agisse bien en vue du bien : c'est-à-dire avec volonté, promptitude, goût et aussi avec fermeté. Telles sont, en effet, les conditions d'une activité vertueuse, et elles ne peuvent con-

venir à une activité que si celui qui agit aime le bien en vue duquel il agit, pour cette raison que l'amour est le principe de toutes les affections volontaires. Ce qui est aimé, en effet, est désiré aussi longtemps qu'il n'est pas possédé, et il fait éprouver du plaisir quand il est possédé, cependant que font ressentir de la tristesse tous les obstacles qui mettent un empêchement à la possession de ce qu'on aime. Également, ce qu'on fait par amour, on le fait avec fermeté, avec rapidité et avec plaisir.

La vertu requiert donc l'amour du bien en vue duquel elle agit. Or le bien en vue duquel agit la vertu qui est celle de l'homme en tant qu'homme, est connaturel à l'homme. Aussi il y a naturellement dans sa volonté un amour de ce bien, qui est le bien de sa raison.

Mais si nous entendons la vertu de l'homme selon une autre considération non naturelle à l'homme, il faudra, pour cette vertu, que l'amour du bien auquel est ordonnée cette vertu soit quelque chose de surajouté à sa volonté naturelle. En effet, un artiste ne travaille bien que s'il a, par ailleurs, l'amour de ce bien qui est visé par le travail artistique. C'est pour cette raison qu'Aristote dit que pour qu'un homme soit un bon citoyen, il est requis qu'il aime le bien de la cité. Or, si l'homme, en tant qu'il est admis à participer au bien d'une cité et qu'il est fait citoyen de cette cité, se voit exiger certaines vertus pour travailler aux affaires de la cité et pour aimer le bien de cette cité, de la même façon, quand l'homme est par la grâce divine admis à la participation du bonheur du ciel, qui consiste en la vision et la jouissance de Dieu, il devient en quelque sorte citoyen et hôte de cette bienheureuse société qui s'appelle la Jérusalem du ciel, comme le dit saint Paul (Eph., 2, 17), *Vous êtes de la Cité des Saints et de la Maison de Dieu.* Aussi, pour l'homme ainsi appelé à la vie du ciel, il faut qu'il y ait des vertus, données gratuitement, et ce sont les vertus infuses. Et pour l'activité convenable de celles-ci est exigé auparavant l'amour du bien commun à toute cette société, qui est le bien divin, dans la mesure où il est l'objet de la béatitude.

Mais on peut aimer le bien d'une cité de deux manières : la première consistant en un désir de la posséder, l'autre en celui de la sauver.

Or, aimer le bien d'une cité en ayant en vue son accaparement et sa possession, ce n'est pas cela qui rend un homme bon en matière politique; car c'est justement comme cela aussi qu'un tyran aime le bien d'une cité, ayant en vue sa domination sur elle. Et cela, c'est s'aimer soi-même plus que la cité : en effet, c'est pour lui-même qu'il recherche ce bien, et non pour la cité.

Mais aimer le bien d'une cité en visant à la défendre et à la sauver, voilà qui est vraiment aimer la cité, voilà ce qui rend un homme politique bon; c'est dans la mesure où il y en a qui savent s'exposer au péril de leur vie et négliger leur bien particulier pour sauver, voire pour augmenter le bien de la cité.

Et de la même façon, donc, aimer le bien auquel participent les bienheureux, en vue de son obtention et de sa possession, ce n'est pas cela qui met l'homme en bonne disposition par rapport à la béatitude, parce que, ce bien, même les méchants le désirent.

Mais aimer ce bien en lui-même en souhaitant qu'il dure et se répande, et que rien ne soit mis en opposition avec ce bien, voilà qui dispose l'homme en une attitude bonne à l'égard de la société des bienheureux, et c'est justement cela la charité, qui aime Dieu pour lui-même, et son prochain, apte à participer à cette béatitude, comme soi-même; cette charité qui ne peut également s'accommoder d'aucun obstacle, ce qui fait qu'elle ne peut jamais exister en même temps que le péché mortel, qui est l'obstacle de la béatitude. C'est donc clair : la charité est une vertu, et non seulement elle en est une, mais elle est même la plus haute des vertus.

Saint Thomas d'Aquin.

LITURGIE ET CHARITÉ

A la session du C.P.L. de l'an dernier comme à Saint-Alban de Lyon, on s'est demandé loyalement : nos réunions liturgiques réalisent-elles un accroissement de charité ? Les théologiens et les historiens ont répondu à Versailles, mettant en pleine lumière un aspect fondamental de la messe trop souvent oublié : dans son essence aussi bien que dans ses rites, la messe est engagement de charité. Or il est possible d'illustrer encore cette doctrine par les textes mêmes de la liturgie. Brève formule d'une oraison ou longue homélie du troisième nocturne, invocation d'une litanie ou répons des matines, ils sont toujours une parole de vie qui nous porte à un engagement d'authentique charité. Relevons donc quelques-uns des passages les plus suggestifs du missel et du bréviaire. Nous en trouvons qui sont une louange à la vie de charité, d'autres nous font demander la grâce de la charité, certains enfin sont une exhortation à pratiquer le grand commandement de la charité.

L'éloge de la charité.

Elle éclate dans la vie des saints d'abord. Aussi certaines oraisons du sanctoral sont-elles une louange de la charité, et surtout de telle forme de charité. La liturgie romaine sait admirablement rappeler en quelques mots la caractéristique de leur amour, nous la proposer comme une image, avec

cette densité et cette netteté inimitables du latin classique. L'ensemble de ces oraisons forme une magnifique collection de vignettes ou un panorama du paysage de la charité chrétienne à travers les âges. S'il y a des saints qui ont illustré l'Église par leur érudition (saint Jérôme), ou par leur esprit de pénitence (saint Louis de Gonzague), il y en a beaucoup qui ont excellé dans la charité. A tel saint fut accordé un grand amour pour le nom de Dieu, *eximium sancti tui Nominis amorem* (20 mai, saint Bernardin de Sienne); tel autre fut « orné d'un amour admirable et tendre, *mirifica dilectione*, pour les mystères de votre Corps et de votre Sang » (saint Pascal Baylon); tel autre fut marqué des stigmates de la Passion, « pour enflammer nos cœurs du feu de votre amour », *ad inflammandum corda nostra tui amoris igne*, précisément au moment où la charité se refroidissait dans le monde, *frigescente mundo* (17 septembre, saint François d'Assise).

D'autres manifestèrent leur charité surtout à l'égard du prochain : l'un fit sienne la devise de saint Paul : *Je me suis fait tout à tous pour les sauver tous* (1 Cor., 10, 22), *ad animarum salutem beatum Franciscum omnibus omnia factum esse* (saint François de Sales); d'autres ont suivi le programme du Messie, et ont *évangélisé les pauvres*[1], et l'on ferait une belle litanie avec toutes ces formules d'éloge : « Père et maître des jeunes gens (Don Bosco), brûlé du zèle des âmes, admirable par le zèle apostolique », « soutien et père des orphelins », « père des pauvres et revêtu des entrailles de miséricorde[2] »...

La charité éclate chez les saints; mais elle éclate surtout chez le seul Saint, le seul Bon, le premier Amour. De là tous ces textes, sans doute très brefs, mais très denses et très

1. Lc, 4, 18.

2. Voir les oraisons de Vincent de Paul, Camille de Lellis, Jérôme Emillien, Thomas de Villeneuve, Yves, Marguerite d'Écosse, Élisabeth d'Écosse, et ceux qui sont loués pour s'être occupés de délivrer les prisonniers et de faire cesser les guerres. Robert Bellarmin, Jean-Baptiste de La Salle, Yves.

solennels, qui rappellent la grande bonté du Créateur et du Sauveur, son immense miséricorde, les trésors infinis de sa tendresse et toutes les manifestations de sa charité : *Deus cujus misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus*, — *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserendo manifestas*, c'est lui qui suscite et conserve la charité : *Deus pacis caritatisque amator et custos.*

Les oraisons de la fête du Sacré-Cœur et des fêtes qui lui sont apparentées rappellent les merveilles de l'amour divin, les caractérisant par trois mots expressifs : « les trésors infinis de la dilection divine : *infinitos dilectionis thesauros* ».

Parmi ces mots sacrés qui désignent le mystère de la charité divine et qu'il faudrait analyser minutieusement, retenons le mot *Pietas*, si fréquent dans les collectes de la période classique. Il désigne rarement un état d'âme du fidèle, comme le mot *Devotio*, ou le mot français Piété (au sens acceptable que ce mot peut encore garder dans la langue du XX[e] siècle). Il désigne essentiellement un sentiment de Dieu, le sentiment paternel chez Dieu, la disposition qui le pousse à nous exaucer. Ainsi c'est cette *Pietas* divine qui est le mobile de l'acte rédempteur; c'est d'elle que nous attendons le salut (qui est cette grande œuvre de sa bonté, *magnum pietatis opus*), et l'union des chrétiens, et les consolations spirituelles, la protection et la garde continuelle...[3]. C'est par « l'excès de sa bonté » que ce Dieu Tout-Puissant et éternel nous exauce : *Omnipotens sempiterne Deus qui abundantia pietatis tuae...*

Enfin, d'autres oraisons rappellent comment le sacrement de l'Eucharistie est la manifestation la plus haute de cet amour de Dieu pour les hommes; la divine charité a poussé Dieu à instituer cette preuve de son amour : « Seigneur

3. Dimanche après l'Épiphanie; vendredi après les Cendres; vingt et unième, vingt-quatrième après la Pentecôte, etc...; et encore dans les répons et antiennes de la Circoncision : « Dans l'excès de la charité avec laquelle Dieu nous a aimés... *Propter nimiam caritatem suam, Filium suum misit in similitudinem carnis peccati.* »

Jésus-Christ qui, répandant les richesses de votre amour pour les hommes, avez établi le sacrement de l'Eucharistie... (donnez-nous d'aimer d'un cœur très aimant) » (Cœur Eucharistique de Jésus). Et cette perle du poème de la sainte liturgie, cette postcommunion du 28 avril : « Nous avons reçu ce divin sacrement qui est le mémorial perpétuel de ton immense amour : *immensae caritatis tuae memoriale perpetuum.* » C'est aussi l'Eucharistie qui nous permet de renouveler le sacrifice du Calvaire, c'est-à-dire la grande œuvre de bonté du Rédempteur : « Que l'hostie immaculée par laquelle nous renouvelons l'œuvre d'immense charité de Notre-Seigneur Jésus-Christ : *illud Domini Nostri Jesù Christi immensae caritatis opus.* »

Pendant les octaves de la Fête-Dieu et de la fête du Sacré-Cœur, nous lisons deux paraboles qui sont pour ainsi dire les paraboles de l'amour de Dieu — de l'amour qui invite à sa table ceux qu'il aime, et de façon pressante (le festin de noce), de l'amour qui cherche ceux qu'il veut sauver, même à leur insu (la brebis perdue).

Enfin rattachons à ces textes l'épître de la Quinquagésime qui est sans aucun doute un éloge de charité, sous forme d'une description psychologique enthousiaste; non pas une analyse théologique ou philosophique, mais plutôt l'énumération des signes de sa présence, un « portrait » de la charité (au sens que nous donnons à ce mot chez La Bruyère); non plus un éloge furtif et concis comme dans les collectes, mais une louange solennelle développée, triomphante, qui réchauffe nos cœurs en cette période de pénitence voisine du Carême.

Invitations à la charité.

La liturgie ne se contente pas de faire la louange de la charité, elle nous invite à cette vie divine, elle nous exhorte vivement à suivre cette voie. Cette fois, les textes ne sont plus de simples formules, mais des développements plus

complexes, parfois des offices entiers; non plus une vignette nette et discrète, mais une large fresque.

D'abord certaines messes où tous les textes convergent vers ce thème de façon à en faire comme une fête de la charité, un jour de charité, comme l'inauguration d'une semaine de bonté.

Voici par exemple, à l'entrée du Carême, le vendredi après les Cendres. L'Église attire notre attention sur l'aumône. A Rome, elle réunissait jadis ce jour-là ses fidèles dans la basilique de deux frères qui avaient fait de leur maison une diaconie, c'est-à-dire une maison des pauvres, et qui avaient distribué leurs biens aux pauvres « afin de pouvoir faire plus aisément le voyage de l'éternité ». Là, elle faisait inaugurer le Carême par la lecture du solennel, magistral chapitre cinquante-huitième d'Isaïe sur l'aumône : « Délie les nœuds de la méchanceté, déchire les liens de l'oppression, affranchis les esclaves et brise tout joug. Offre ton pain à celui qui a faim... » A cette épître correspondait le passage de l'Évangile de saint Matthieu sur l'aumône et sur l'amour des ennemis.

Au deuxième dimanche après la Pentecôte, dans l'octave du Saint-Sacrement, nous commençons la réunion liturgique par ce psaume d'entrée : « Je vous aime, Seigneur qui êtes ma force... » Puis l'oraison demande la crainte et l'amour du nom de Dieu, et un amour durable, *timorem et amorem fac nos habere perpetuum*, qui d'ailleurs ne peut être qu'un don de Dieu; et elle nous assure que Dieu protège toujours « ceux qu'il a établis dans la solidité de son amour : *in soliditate tuae dilectionis* ». L'épître est le passage de saint Jean qui recommande la charité envers le prochain : *Celui qui hait son frère est un meurtrier. Nous reconnaissons l'amour de Dieu en ce qu'il a donné sa vie pour ses frères... Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres, non en paroles ou des lèvres, mais par des actes et en vérité.* Et l'Évangile rappelle encore que Dieu nous a aimés le premier : parabole des invités au festin.

Le 18 juillet, fête de saint Camille de Lellis, un héros de la charité, du dévouement aux malades pauvres. Chant

d'entrée : « Personne ne peut avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis », et le psaume 41 : « Heureux l'homme qui a égard au petit et au pauvre, le Seigneur le sauvera. » L'épître est celle de saint Jean comme à la messe du deuxième dimanche après la Pentecôte; et l'évangile : *Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres.* Le lendemain, messe semblable pour un autre saint qui, lui aussi, a « eu égard aux petits et aux pauvres », Vincent de Paul. Et le surlendemain, pour fêter saint Jérôme Emilien, la liturgie va chercher dans Tobie, les Proverbes, Isaïe, saint Jacques, des formules très riches sur l'amour du prochain[4].

Certaines homélies du bréviaire expliquent la nature de cet amour qui nous est demandé, nous invitant vivement à le mettre en pratique. Ainsi, le 12 mai, à propos de la guérison du fils d'un officier de Capharnaüm, que Jésus avait exaucé sans se rendre en personne auprès de lui (tandis qu'il avait voulu aller lui-même près du serviteur du centurion), saint Grégoire développe avec beaucoup d'habileté cette leçon : estimons les hommes en tant qu'ils sont hommes, en tant qu'ils sont images de Dieu, et ne nous laissons pas guider par les jugements du monde pour apprécier nos frères... De même à propos de Don Bosco : « Prenez soin de ces petits; ne dites pas : c'est un forgeron, c'est un cordonnier... Comment peux-tu mépriser ceux dont Dieu s'occupe avec tant de sollicitude? » Un autre jour, saint Jérôme nous explique qu'il est toujours possible d'aimer son prochain, d'obéir au grand commandement de la charité, à celui de l'amour des pauvres; tout le monde ne peut

4. Voir aussi cinquième dimanche après la Pentecôte (épître de saint Pierre et évangile sur l'amour du prochain, magnifique oraison sur la charité); messe de saint Ignace d'Antioche avec le passage de l'épître aux Romains où saint Paul proclame son amour du Christ : *Qui me séparera de l'amour du Christ?* et les autres textes sur le même thème. La messe composée par saint Jean Eudes pour la solennité du Cœur Adorable de Jésus, et que l'on appelait à juste titre au XVII^e^ siècle « la messe de feu », qui groupe les passages les plus vivants sur la charité du Christ et le désir que nous avons d'y répondre... participer...

pas garder la virginité, on peut être exempté de l'abstinence, mais rien ne peut nous dispenser de pratiquer le grand commandement de bonté. La veille de la fête d'un apôtre, saint Grégoire commente l'évangile : *Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez...* et il explique deux aspects : d'abord qu'il n'y a qu'une vertu, qu'un commandement, comme il n'y a qu'une racine dans un arbre, alors même qu'il y a de nombreux rameaux... Ensuite que cet amour chrétien doit être spirituel, et non pas charnel : aimez-vous pour le même motif pour lequel je vous ai aimés : *ad hoc amate, ad quod amavi vos*[5].

Ces développements constituent des exhortations très prenantes et très persuasives. Mais il y a ceci de remarquable qu'ils s'harmonisent avec tous les autres textes de l'office et que leur ensemble constitue une invitation pressante et efficace. Car ce même jour où nous avons lu une telle leçon de si belle doctrine, nous avons peut-être remarqué au second nocturne, dans la vie du saint, des exemples de charité héroïque, les trouvailles prodigieuses de Vincent de Paul ou ces gestes des évêques du IV[e] siècle, qui n'hésitaient pas à vendre les vases sacrés pour procurer du pain aux pauvres[6]... Par ailleurs, cette petite formule de la collecte, simple demande ou évocation d'une vie de charité, on ne la lit pas seulement une fois, deux fois, mais six fois, sept fois, elle revient comme un refrain, comme un slogan à la fin de toutes les heures... Et pour graver dans nos cœurs et dans nos mémoires ces formules sacrées, l'Église a un procédé très pédagogique : elle nous les fait chanter. Or ce qu'on chante, ce qu'on chante souvent, s'implante profondément dans notre pensée et notre sensibilité. Ainsi, pour nous enseigner « le précepte royal », l'Esprit-Saint se sert

5. Voir les homélies du 31 janvier, 12 mai, 12 juillet; et aussi du 18 septembre (encore un beau texte de saint Grégoire), XVII[e] dimanche après la Pentecôte; mardi de la III[e] semaine de Carême (saint Augustin).

6. Saint Édouard qui n'était jamais plus joyeux que lorsqu'il avait épuisé les trésors royaux au profit des pauvres, saint Josaphat qui fit vendre son manteau épiscopal pour secourir une veuve; et l'oraison du même jour qui insiste sur la charité; sainte Élisabeth; saint Ambroise; saint Augustin, etc.

de tous les moyens de la psychologie humaine, la répétition, le chant, le refrain : il ne faut pas moins de tout cet arsenal pour vaincre les résistances de notre égoïsme et nous entraîner dans la voie royale de la charité : *Hoc est praeceptum meum...*

En même temps que ces beaux textes, la liturgie met sous nos yeux certains gestes, certaines cérémonies que nous pourrions appeler « des paraboles en action », semblables à celles qu'inventaient les prophètes d'Israël pour se faire comprendre par le peuple élu. Et non contente de nous prêcher la charité, la liturgie nous la fait jouer, mimer, pour que nous nous laissions émouvoir et décider.

Ainsi, à la grand'messe, jadis, avant la communion, tous les fidèles se donnaient le baiser de paix, les prêtres le donnaient aux prêtres, les hommes aux hommes, les femmes aux femmes pendant que l'Église chantait : « Donnez-nous la paix. » Ils prenaient à la lettre l'ordre du Seigneur, et, avant de porter leur offrande à l'autel ou de prendre part au banquet de l'Agneau de Dieu, ils voulaient s'assurer qu'ils étaient *réconciliés avec leurs frères* (Mt., 5, 24). (« Je suis en paix avec tous mes frères qui sont sous le firmament », dit alors Claudel.)

De ce rite vénérable, il reste souvent quelques traces dans nos grand'messes; et même aux messes privées, le prêtre récite au moins la prière : « Daigne donner à ton Église la paix et l'unité. »

Ainsi, le jeudi saint, l'officiant refait le geste expressif que le Christ accomplit avant la Cène : après le chant de l'évangile de saint Jean, déposant la chape, le célébrant se ceint d'un linge et lave les pieds de douze clercs ou de douze pauvres pour suivre l'exemple que Jésus nous donna la veille de sa mort. Pour interpréter cette scène, le chœur chante comme antiennes les plus beaux passages de saint Jean ou des Corinthiens sur la charité : *C'est à ceci qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres, — Que la foi, l'espérance, la charité demeurent en vous, mais la charité est la plus grande des trois*; et il chante surtout cette délicieuse compo-

sition sur la charité fraternelle qui fut jadis un chant de profession religieuse et dont nous avons gardé trois strophes : *Ubi caritas et amor*, « Là où sont la charité et l'amour »[7]...

« *Donnez-nous l'esprit d'amour.* »

Enfin, sachant que de nous-même nous ne pouvons rien, la liturgie nous engage à demander la charité comme une grâce. Puisque la vraie charité dépasse nos propres forces, puisque Dieu seul peut faire que nous ayons la force d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, d'aimer les hommes comme il les aime (... *comme je vous ai aimés*), de faire corps avec l'amour que Dieu a pour les âmes, il n'est pas étonnant que de nombreuses oraisons implorent du ciel le

7. Voir les oraisons de saint Jean Bosco, sainte Jeanne de Chantal, sainte Marguerite-Marie, saint Josaphat, sainte Thérèse de Lisieux. Et ces invocations brèves que la liturgie met sur nos lèvres à toute occasion, pour demander une bénédiction, pour rendre l'encensoir : « *Ignem sui amoris*, que Dieu allume dans nos cœurs le feu de son amour et la flamme de l'éternelle charité. » Nous trouverions aussi de beaux textes dans certains recueils des églises protestantes. Ainsi dans l' « Office divin » de la communauté de Cluny, pour le lundi matin au temps pascal : « Seigneur Dieu, Maître tout-puissant, du haut des cieux regarde ton Église, et fais-nous don de ta paix, de ton amour et de tes grâces secourables. Envoie-nous ton Esprit-Saint pour que nous nous aimions les uns les autres avec un cœur pur et une bonne conscience. Maintiens-nous dans un même esprit par les liens de la paix et de la charité, pour que nous ne formions qu'un seul corps, que nous n'ayons qu'une même foi, comme nous avons été appelés à une même espérance, pour parvenir à l'amour parfait dans le Christ Jésus... », et dans la semaine de Pâques : « O Christ, Fils de Dieu, qui t'es présenté au milieu de tes disciples pour leur donner la paix, fais-nous la grâce de fuir la discorde et le ressentiment, et de garder sincèrement le lien de la concorde et de la vraie charité; afin que devenant tes disciples par notre amour les uns des autres, nous obtenions d'être purifiés de toutes nos méchancetés, par toi qui es béni dans les siècles des siècles. Amen. »

Au sixième dimanche après l'Épiphanie : « O Dieu dont l'amour paternel étreint l'univers tout entier, et qui repose avec complaisance dans les cœurs pacifiques, accorde à tous les tiens la grâce de la paix et de la charité mutuelle, une affection fidèle et des paroles sincères, de peur que ceux qui ont appris à t'aimer comme leur Père n'en viennent à haïr ceux qui sont leurs frères en Jésus-Christ ton Fils Notre-Seigneur », etc.

don de la charité. D'abord, parmi les « oraisons diverses » du missel, il y a une oraison spécialement composée dans ce but, la vingt-neuvième, *oratio ad petendam caritatem* (pensons-nous à aller chercher à la fin du missel ces textes peu connus et pourtant si riches ?) :

> O Dieu qui faites tourner toutes choses au bien de ceux qui vous aiment, donnez à nos cœurs un attachement inviolable à votre charité...
>
> O Dieu qui, par vos sacrements et vos préceptes, nous renouvelez à votre image... faites-nous posséder véritablement ce don de la charité que vous nous avez fait espérer de vous...

Puis, à tous les moments de l'année, l'Église nous fait demander cette grâce, elle insère partout des expressions comme celles-ci : « supplier de répandre la charité dans nos cœurs », « demander de nous donner l'esprit d'amour », *infunde cordibus nostris*, *insere pectoribus nostris*, *da cordibus nostris tuae caritatis affectum*, *spiritum nobis tuae caritatis infunde*...

Parfois nous demandons de ne rien aimer en dehors de Dieu, rien au-dessus de lui, rien en dehors de lui : « Vous aimer en tout et par-dessus tout », selon la formule si nette du cinquième dimanche après la Pentecôte : *Te in omnibus et super omnia diligentes*; ou d'aimer les autres en lui et à cause de lui : *Te super omnia et omnes propter Te diligentes* (secrète du 20 octobre); ou simplement l'amour de son nom (deuxième et sixième dimanche après la Pentecôte); ou le développement de cet amour de Dieu, le progrès continuel dans cette vertu : *in tuo amore crescamus*, *tua in cordibus nostris caritas jugiter augeatur* (10 juin), *in tui nominis amore roboremur* (messe d'un martyr). Si nous cherchons à mépriser les vanités de ce monde, *prospera mundi*, c'est en vue de « ne rien préférer à l'amour de Dieu », pour son amour, soulignent les collectes, *pro amore tuo prospera mundi despicere* (9 octobre), pour aimer avec la charité parfaite, *ac Te verum Deum perfecta caritate diligere*.

Naturellement, ce que nous avons loué et admiré chez les saints, nous le demandons pour nous, et chaque fête est l'occasion de désirer une forme spéciale de charité, ou bien : « Donnez-nous, Seigneur, à l'exemple de saint Paulin, de joindre le sacrifice d'une parfaite charité à l'offrande de l'autel » (22 juin); « faites qu'enflammés de ce même feu de la charité, nous puissions nous vouer à la recherche des âmes et nous consacrer tout entiers à votre service » (saint Jean Bosco); « que l'offrande de ce sacrifice du salut nous enflamme, Seigneur, de ce feu d'amour qui embrasa le cœur de la bienheureuse Jeanne-Françoise et le consuma des flammes de l'éternelle charité »; « donne-nous, Seigneur, à l'exemple de saint Étienne, d'apprendre à aimer même nos ennemis », ou « donne-nous de demeurer continuellement dans son intimité et d'habiter dans son cœur » (sainte Marguerite-Marie). En général, nous demandons que leurs exemples nous donnent l'occasion de les imiter et d'être raffermis dans l'amour de Dieu : « *ad amorem tuum nos misericorditer per sanctorum tuorum exempla restaura* ».

Enfin plusieurs secrètes demandent l'unité et la paix en évoquant la fusion des grains de blé dans le pain, celle des grains de raisin dans le vin, qui est le symbole de la fusion des âmes, « *unitatis et pacis dona concede... quae sub oblatis muneribus mystice designantur* » (Saint-Sacrement), cette unité qui est signifiée mystiquement dans les matières offertes. Une magnifique postcommunion demande la même grâce au nom de la communion de tous au même pain, mettant ainsi en forme de prière la pensée de saint Paul qui écrivait aux Corinthiens : *Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, nous tous qui participons à ce pain unique* (1 Cor., 10, 17) : « Verse dans nos cœurs l'esprit de ton amour, et fais que ceux que tu rassasies d'un seul pain soient un seul cœur, grâce à ta bonté; *spiritum quae caritatis infunde, ut quos uno pane satiasti...* » (vendredi après les Cendres et nuit de la Résurrection) [8].

8. Un répons du temps pascal, pour dire que les nouveaux baptisés sont mis, affermis, transformés, n'emploie-t-il pas la comparaison du fromage : Ils se sont durcis comme du lait ! *sicut lac coagulati sunt.* »

Parmi les œuvres de Joseph Lotte, fondateur de la Paroisse universitaire, il y a une lettre remarquable intitulée « lettre à Brenn ». A la suite de sa conversion, Lotte avait reçu une lettre pleine d'injures où on lui reprochait violemment son adhésion à une secte qui ne connaissait que la répudiation, l'exclusivisme, l'anathème à tout ce qui n'était pas elle. C'est ainsi qu'on interprétait son adhésion à l'Église catholique. Il répondit à Brenn en commentant l'office du vendredi saint, notamment les grandes oraisons, qu'il présenta comme un bel exemple de la charité universelle de son Église et comme une école de bonté.

Que ne t'avais-je près de moi, vieux Brenn, voilà deux mois à l'office du vendredi saint ? C'était la première fois depuis vingt ans que je célébrais l'anniversaire de la mort de Jésus. L'évangile finissait : le prêtre avait dit le supplice du Juste... J'étais encore tout remué par le récit de Jean, quand la voix du célébrant prononça les oraisons du jour. Ah ! mon ami, que ne t'avais-je près de moi ? Rien n'est plus beau que ces prières du vendredi saint. Il n'est pas de suppliants antiques, pas de foule thébaine, pas de chœur de vieillards qui aient jamais lancé vers le ciel un appel plus émouvant.

« Dieu tout-puissant et éternel, qui, dans le Christ, révélas ta gloire à toutes les nations, garde les œuvres de ta miséricorde... »

Et la prière monte pour l'Église et ses pasteurs, pour les catéchumènes, pour le peuple entier des fidèles. Elle ramasse toutes les misères humaines, elle les tend vers le Père tout-puissant, pour qu'il les dissipe au souffle de sa bonté.

« Nettoie le monde de ses erreurs, enlève les maladies, chasse la faim, ouvre les prisons, brise les chaînes, donne aux voyageurs le retour, aux malades la santé, à ceux qui naviguent le port du salut... »

Mais ce n'est pas assez de prier pour le troupeau réuni autour de la Croix. Fille de Jésus qui est mort pour tous les hommes, c'est pour tous les hommes hérétiques, schismatiques, païens que l'Église demande la « joie » de sentir présente la miséri-

corde divine... Et il y a quelque chose de plus beau encore, ô Brenn : en ce jour anniversaire du meurtre de Jésus, c'est pour ses meurtriers même qu'elle adresse au Très-Haut les dernières oraisons... Que viens-tu donc nous parler d'exclusivisme et d'anathème?... Non, l'Église n'exclut personne; loin d'exclure, elle convie... Ce n'est pas elle qui vous chasse, c'est vous qui partez. Et quand vous êtes partis, secouant la poussière de vos sandales, c'est elle encore qui prie pour vous et qui, pour vous, fils ingrats mais d'autant plus aimés, offre à Dieu le trésor de ses sacrifices et de ses prières...

Cette page souligne heureusement que, parmi les plus beaux textes de la liturgie qui nous enseignent la charité, il faut compter ces litanies, ces grandes prières d'intercession dans lesquelles l'Église énumère toutes les souffrances, tous les besoins des hommes, même de ceux qui se croient très éloignés d'elle. Tantôt elle le fait sous la forme concise des litanies, tantôt sous la forme solennelle et grandiose des oraisons du vendredi saint. C'est à ce genre de prière que nous revenons le plus volontiers dans nos prières improvisées et nos paraliturgies actuelles, et il faut reconnaître qu'il y en a de très belles. Ainsi, non seulement dans son essence, mais jusque dans le détail de ses textes, mais dans le mouvement même de la prière, la messe est une source de charité. Loin de nous replier sur nous-même, la vie liturgique nous engage à nous convertir, nous prêche l'engagement chrétien authentique et la charité sous toutes ses formes.

J. Delamare, P. S. S.

AMOUR DU PROCHAIN
AMOUR DU CHRIST

La charité pour le prochain, sommet de la morale chrétienne et pierre de touche du véritable disciple de Jésus, saint Jean Chrysostome, à la suite de saint Paul, ne cesse de l'exalter et de la prêcher[1]. Elle est pour lui[2] la vertu qui, par excellence, nous rend semblables à Dieu et nous met à son niveau[3]. Il a si bien exhorté ses auditeurs à la pratique de l'amour fraternel et surtout de l'aumône, qu'il nous a laissé, sinon une doctrine systématique, du moins une parole brûlante, abondante et très suggestive. Sous ses expressions hardies et gonflées d'un accent de convaincante persuasion, c'est toute l'Église de Constantinople du IVe siècle qui nous rappelle et nous paraphrase le grand commandement du Seigneur. Cette voix vibrante de la Tradition la plus pure, nous tâcherons de l'écouter avec respect. Bien qu'il eût été aisé de le faire, nous éviterons toute réflexion strictement personnelle et toute application à nos besoins d'aujourd'hui. A chacun de nous d'examiner devant Dieu si nous pensons comme Chrysostome et si nous agissons comme il nous invite à le faire. Son message peut se résumer ainsi : aimer Dieu et aimer le pro-

1. Ph.-E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome*, Gabalda, Paris, 1924, p. 161.

2. L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de la perfection chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1933, pp. 209-215. « Au point de vue tout pratique où se place Chrysostome, l'amour du prochain est la perfection de l'amour de Dieu et, par là même, de la perfection chrétienne tout court » (p. 211).

3. Ph.-E. Legrand, *op. cit.*, p. 161. Cf. *De Laudibus Sti Pauli*, III; P. G., t. 50, col. 483.

chain, c'est tout un; car tout chrétien et tout pauvre sont le Christ qui vient à nous. Qu'est-ce à dire?

1. *La Charité est une*; avec force, notre Docteur le répète :

> Voyez, dit-il, comme l'amour de Dieu et le nôtre sont entrelacés et comme enchaînés l'un à l'autre. C'est pourquoi le Christ parle tantôt de deux préceptes et tantôt d'un seul; car qui accepte l'un des deux observe certainement l'autre[4].
>
> Alors que nous sommes séparés de lui par un espace immense, Dieu rapproche l'amour que nous avons l'un pour l'autre de celui que nous lui prodiguons, et il en affirme la similitude. Celui qui l'aime, disons-nous de notre ami, nous aime nous-même! Dieu affirme la même chose : *Le second précepte est semblable au premier* et *si tu m'aimes*, dit-il à Pierre, *pais mes agneaux...* Aimons-nous donc les uns les autres afin d'aimer aussi Dieu qui nous a aimés[5].

L'union et la similitude des deux préceptes sont donc si fortes que l'amour de Dieu et du prochain s'impliquent mutuellement : « Comme signe de la charité parfaite envers lui, le Christ nous a laissé l'amour du prochain[6]. »

On ne peut donc diviser la charité, sous peine de la détruire : « Ni une âme sans corps ni un corps sans âme ne peuvent constituer un homme : ainsi ne peut-on parler de charité envers Dieu si elle n'a l'amour du prochain pour compagne[7]. » Car « c'est un même lien qui nous unit à Dieu et au prochain[8] ».

Aussi le degré de l'un détermine celui de l'autre : « Celui qui a respecté les hommes, combien plus respectera-t-il Dieu... »; et inversement

> ... c'est Dieu que nous méprisons lorsque nous nous méprisons les uns les autres... Veillons donc à ne point avoir de mépris

4. *Hom. LXXVI in Jo.*, P. G., t. 59, col. 416. Cf. *Hom. in Gen.*, LV, 3, P. G., t. 54, col. 483.
5. *Hom. XXIII in Epist. ad Rom.*, P. G., t. 60, col. 619.
6. *Hom. XXX in epist. I ad Cor.*, P. G., t. 61, col. 272.
7. *Hom. I de dilectione* (*inter eglogas*), P. G., t. 63, col. 569 (texte grec) ou 570 (texte latin).
8. *In epist. ad Eph. hom. XXIII*, 4, P. G., t. 60, col. 619.

l'un pour l'autre pour ne pas apprendre à mépriser Dieu, mais prévenons-nous d'honneur afin d'apprendre à honorer Dieu... Souvent, hélas ! l'amour du prochain comme l'amour de Dieu nous trouve tout à fait froids; oui, froids, nous le sommes dans l'amour de Dieu parce que nous le sommes dans l'amour du prochain [9].

Il faut donc que la charité fraternelle trouve sa source dans l'amour du Christ, ou mieux dans le Christ lui-même. *Que deux ou trois*, disait Notre-Seigneur, *soient réunis pour m'invoquer, je suis là au milieu d'eux* [10]. Et saint Jean paraphrase :

Si quelqu'un, affirme Jésus, trouve en moi le principe directeur de son amour pour le prochain, je ne l'abandonnerai pas, si, du moins, il possède également les autres vertus. Mais hélas, la plupart ont d'autres motifs à leur amitié [11]...

Il ne suffit pas cependant, pour assurer l'unité de ce double amour, que le Christ en soit la source et le modèle [12]. Puisque nous devons aimer Dieu pour lui-même, ainsi nous faut-il encore aimer le prochain « pour Dieu » ou « pour le Christ » : διά τόν Χριστόν [13].

Saint Paul n'aimait pas le Christ en raison de ses biens, mais ceux-ci à cause de lui. Il ne craignait qu'une chose, c'est de manquer à l'amour du Christ [14].

Et parlant des actes de charité, le grand Docteur grec résume : « C'est pour le Christ qu'il faut faire tout cela, et non dans

9. *Hom. VII in epist. II ad Tim.*, P. G., t. 62, col. 637, 638, 640.
10. Mt., 18, 20; traduction du P. Benoît, O. P., *Bible de Jérusalem.*
11. *Hom. LX in Matth.*, P. G., t. 58, col. 588.
12. Cf. *Hom. LXXVI in Joa.*, P. G., t. 59, col. 415.
13. Lorsque διά régit l'accusatif, il signifie : « à travers, par l'entremise de, par, à cause de ». On voit la richesse et la complexité de l'expression διά τόν Χριστόν qui revient si souvent. On devrait pouvoir exprimer le « à travers » qu'il comporte. Nous aimons le prochain à travers le Christ, ou comme expliquera plus loin notre Docteur, le Christ à travers le prochain ou plutôt en lui. On s'est résigné à traduire le διά par « pour »ou« à cause de », faute de mieux.
14. *Hom. I de dilectione* (*inter eglogas*), P. G., t. 63, col. 574.

l'espoir d'une récompense[15]. » Donnez donc, mais aussi « recevez à cause du Christ[16] ». Aussi peut-on s'y méprendre. Car « il est difficile de trouver quelqu'un qui aime le prochain vraiment pour le Christ, comme il le faudrait[17] ».

Et cependant quelle stabilité et quel héroïsme cette authentique charité ne suscite-t-elle pas dans une âme :

> La charité, fondée sur le Christ, est ferme, stable et invincible, et rien ne peut la renverser. Fût-il en butte à la haine et aux injures, fût-il mis à mort, un tel amant persévère dans son amour, car le Christ en est le fondement solide et suffisant. Les yeux fixés sur lui, il reste constant, ferme, immobile[18]...

Inébranlable, la vraie charité est aussi universelle.

> Si tel a deux ou trois amis, si tel en a quatre, n'est-ce pas plutôt pour être aimé soi-même et non pour aimer Dieu ? Celui qui aime pour Dieu est animé des mêmes sentiments envers tous les hommes qu'envers ses propres frères[19].

Telle est donc la véritable charité chrétienne : elle a Dieu pour objet premier, mais elle embrasse aussi le prochain qu'elle aime pour Dieu et pour le Christ. C'est dans l'amour du Christ qu'elle trouve sa source et son soutien.

2. La Charité est donc une et indivisible, c'est là un point acquis. Il nous faut voir maintenant ce qui, dans la pratique journalière, va nous inciter à exercer la bienfaisance fraternelle.

Voulant exhorter ses fidèles à la charité active, saint Jean Chrysostome multiplie à souhait *les motifs* qui doivent les y pousser. S'il mentionne souvent la misère noire du pauvre et la facilité de la bienfaisance[20], le précepte formel du Christ[21] et son exemple[22], il insiste davantage encore sur certains autres

15. *Hom. XXIII de eleemosyna* (*inter eglogas*), P. G., t. 63, col. 724.
16. *Ibid.*, col. 728, cf. note 13.
17. *Hom. LX in Matth.*, P. G., t. 58, col. 587.
18. *Ibid.*, col. 588.
19. *Hom. III in epist. ad Hebr.*, P. G., t. 63, col. 36.
20. Par exemple : *In illud « Vidua eligatur »*. P. G., t. 41, col. 336.
21. Par exemple : *Hom. VII in epist. II ad Tim.*, P. G., t. 62, col. 637.
22. Par exemple : *Hom. VII in epist. ad Rom.*, P. G., t. 60, col. 451.

motifs tels que notre propre avantage spirituel, notre noblesse de fils de Dieu et de membre du Christ, et l'identité mystique du chrétien et du pauvre avec Jésus.

Lorsqu'il parle de l'aumône, comme il aime le faire si souvent[23], l'évêque de Constantinople rapproche habituellement ces deux textes : *Dans la mesure où vous avez fait* (toutes ces choses) *pour l'un de mes frères que voici, et des moindres, c'est pour moi que vous l'avez fait*[24] et *Qui fait la charité aux pauvres, prête à Yahvé, lequel paiera le bienfait de retour*[25]. Ainsi armé, il ne cesse de le redire, celui qui pratique la bienfaisance se constitue créancier du Seigneur. Les biens dont il se défait pour les remettre dans les mains du pauvre lui seront rendus au centuple lors du Jugement dernier. La suprême habileté sera donc de nourrir les malheureux et de les soulager ici-bas. Nous serons dès lors assurés de la bienveillance particulière du Christ qui nous invitera à sa table[26].

> Sans laisser se perdre ici-bas nos richesses, nous les emporterons avec nous en quittant ce monde, si nous avons su les échanger en trésors sûrs, en les déposant dans les mains des pauvres. Ne méprisons pas le Christ qui a faim sur terre, afin que, là-haut, ce soit lui qui nous donne à manger. Couvrons-le de vêtements ici-bas, afin qu'il nous couvre de son patronage[27].
>
> En me donnant vos richesses dans la personne des pauvres, fait-il dire à Notre-Seigneur, vous les confiez à un gardien fidèle[28] qui vous les rendra enrichies d'intérêts[29].

On comprend ainsi qu'intercéder en faveur des miséreux est rendre un plus grand service aux riches qui peuvent donner qu'à ceux qu'ils soulagent[30].

23. « Sur la valeur éminente de l'aumône, saint Chrysostome ne tarit pas. Et il trouve pour la célébrer des accents enthousiastes. » Legrand, *op. cit.*, p. 146.
24. Mt., 25, 40. Trad. du R. P. Benoît, O. P., *Bible de Jérusalem.*
25. Prov., 29, 17. Trad. D.-H. Duesberg, O.S.B., *Bible de Jérusalem.*
26. Cf. par exemple *Hom. VII de Poenitentia*, P. G., t. 49, col. 334.
27. *Hom. XXV in Joa.*, P. G., t. 59, col. 152.
28. *In illud « Vidua eligatur »*, P. G., t. 41, col. 338.
29. *Hom. VIII contra Anom.*, 2, P. G., t. 48, col. 770.
30. Cf. *Hom. XXIII de eleemosyna*, P. G., t. 63, col. 731.

Mieux que cet intérêt bien compris, notre noblesse d'ami et de fils de Dieu nous oblige à aimer notre prochain comme notre Père le fait, et avec lui :

> Parmi les hommes, en effet, si tu aimes l'ami d'un autre, ce dernier te cherche querelle. Mais Dieu daigne te faire partager son amour pour les autres. Aussi cherche-t-il ceux qui veulent participer à son amour. « Aime avec moi, dit-il, et je t'en aimerai davantage [31]. »

Dieu aime le prochain et en fait son fils au même titre que moi. Puisque j'aime le Père, je suis tenu d'aimer son fils.

> Voici un Père qui est prêt à donner sa vie pour son fils bien-aimé. Ne l'irriterais-je pas si je prétendais l'aimer sans témoigner aucune affection pour son enfant ? Bien plus, j'étoufferais en moi ce prétendu amour envers lui, à cause de mon mépris pour son fils. S'il en est ainsi entre un père et un fils, combien plus entre Dieu et les hommes : car Dieu est le plus aimant de tous les pères [32].
>
> C'est donc outrager Dieu que de rebuter le pauvre qu'il aime et nous envoie [33].

Fils de Dieu, nous sommes membres du Christ. N'étant pas seul, nous devons éprouver pour les autres membres un amour identique à celui que nous nous témoignons à nous-mêmes. Cette union profonde des chrétiens dans le Christ est certes le motif le plus souvent invoqué par saint Jean Chrysostome quand il expose le devoir de la charité fraternelle [34].

« Nous devons aimer nos frères à cause de notre parenté spirituelle; ou mieux encore, parce que nous sommes membres les uns des autres [35]. » Un amour qui n'aurait pas pour fondement notre mutuelle incorporation au Christ ne serait pas une vraie charité [36].

31. *Hom. XXIII in epist. ad Rom.*, P. G., t. 60, col. 619.
32. *Hom. XXX in I^a ad Cor.*, P. G., t. 61, col. 272.
33. *Hom. XXXVI in Matth.*, P. G., t. 58, col. 418.
34. L. Meyer, *op. cit.*, p. 104. Cf. *Hom. XV in Joa.*, 3, P. G., 59, col. 101.
35. *Hom. XXIII in epist. ad Rom.*, t. 60, col. 618.
36. *Ibid.*

Si grande est la dignité du membre du Christ que nous devons avoir pour lui un respect égal, voire supérieur à celui que nous témoignons à l'autel où le Christ s'immole.

> Cet autel-là — le membre du Christ — n'est pas construit de main d'homme, ni en pierres, mais par Dieu dans une matière plus noble que le ciel, à savoir les âmes douées de raison... Cet autel-là est formé des membres mêmes du Christ : il *est* le corps du Seigneur qui devient pour toi un autel... Il faut vénérer l'autel de pierre parce qu'il a été sanctifié par le corps du Christ, mais celui-ci *parce qu'il est le corps du Christ*. Nous honorons le premier parce qu'il reçoit le corps du Christ, mais celui-ci, qui est ce même corps, nous le chargeons d'opprobres et de mépris quand il passe [37] !

L'Esprit-Saint unit si bien les membres de ce corps que ce qui appartient à l'un appartient à l'autre.

> La charité te montre ton prochain comme un autre toi-même; elle t'apprend à te réjouir de ses biens comme s'ils étaient les tiens et à supporter ses peines comme les tiennes. La charité en rassemble un grand nombre dans un seul corps et transforme leurs âmes en autant de demeures du Saint-Esprit. Or ce n'est pas au milieu de la division, mais de l'union des cœurs que repose l'Esprit de paix... La charité rend communs à tous les biens de chacun [38].

Aussi bien ne pas aimer son prochain, c'est se nuire à soi-même, car c'est déchirer le corps dont on est le membre. « Le violent ruine le don de la charité et déchire les membres du Christ [39]. » Tous nos biens — et tous nos déficits — spirituels nous sont communs.

> Si nous sommes membres les uns des autres, le salut du prochain n'est pas sa propriété exclusive, mais celle aussi de tout le reste du corps; par contre, il n'est pas le seul à être victime

37. *Hom. XX in epist. II^a ad Rom.*, P. G., t. 61, col. 539.

38. *De perfecta caritate*, P. G., t. 56, col. 281. « Négliger un membre quel qu'il soit, c'est négliger le corps tout entier... » *Hom. XXIV in Act. Ap.*, 4 P. G., t. 60, col. 190.

39. *Hom. XVI in Matth.*, P. G., t. 57, col. 249.

de sa méchanceté, mais tout le corps en ressent de la douleur... Ainsi en est-il dans l'Église : méprises-tu ton frère, tu te blesses toi-même ! Comment ? en infligeant à ton propre membre un grave dommage...

(Voilà pourquoi) l'égoïste est celui qui s'aime le moins, tandis que celui qui aime son frère possède un grand amour pour lui-même [40].

Si le chrétien est membre du Christ, le pauvre, par le seul fait de son indigence, en est le lieutenant. Lorsqu'il parle de cette substitution établie par le Seigneur entre lui et tout homme qui est dans le besoin, saint Jean Chrysostome se surpasse lui-même dans un étonnant réalisme [41]. Il est vrai que l'on pourrait parfois déceler dans ses paroles quelque exagération oratoire. Mais fort de l'affirmation formelle de Jésus [42], qu'il rappelle d'ailleurs « avec une virulence obstinée [43] », il ne se fait pas faute de proclamer en toute assurance cette identité mystique.

Nous pouvons aimer Dieu sans le voir, explique-t-il, car

> nous voyons du moins ses familiers, ses amis, je parle des saints... Le Christ a dit qu'il aimait les pauvres; pour quelque bien qu'ils reçoivent, il a promis de récompenser comme si lui-même l'avait reçu. Abandonnons donc tous nos biens aux pauvres, croyant nourrir Dieu à travers eux, car Dieu est rassasié quand eux le sont. Le Christ n'a-t-il pas dit : *Vous m'avez vu avoir faim et vous m'avez donné à manger* [44].

Comme Marthe et Marie, nous pouvons nous aussi recevoir le Christ à notre table.

> Combien ne désireraient-ils pas avoir vécu au temps où le Christ parcourait la terre, pour partager sa conversation et sa

40. *Hom. VII in epist. II*ª *ad Tim.*, P. G., t. 62, col. 637.

41. « ... l'éloquence du grand orateur n'est jamais si chaude et si prenante que dans les moments où il puise son inspiration dans cette grande réalité mystique... où le pauvre est identifié avec le Christ d'une façon vraiment saisissante. » L. Meyer, *op. cit.*, p. 105.

42. Mt., 25, 40.

43. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Museum Lessianum, Louvain, 1933, t. I, p. 406.

44. *Expositio in Psalm.*, 41, P. G., t. 55, col. 159-160.

table ? Eh bien, c'est en notre pouvoir; nous pouvons l'inviter à dîner, manger en sa compagnie, et avec combien plus de profit ![45]

D'autres auraient voulu voir saint Paul; ils peuvent avoir mieux et recevoir chez eux le maître de Paul. « Sans être Paul, s'il est un frère qui partage notre foi, c'est le Christ qui se présente par lui — fût-il le plus petit d'entre eux[46]. »

Soyons donc logiques :

> Si vous voyiez le Christ en personne, chacun de vous se dépouillerait évidemment de tous ses biens pour les lui offrir. Mais voici également le Christ lui-même. Il a dit que c'était lui. Pourquoi donc ne vous dépouillerez-vous pas de tous vos biens ? Écoutez-le vous dire que c'est à lui que vous le faites[47].

Puisque le Christ s'est identifié aux pauvres, n'est-il pas honteux de les repousser ?

> N'ayez pas honte de soigner le pauvre de votre propre main. Le Christ ne rougit pas de tendre la main et de recevoir par le pauvre, et vous, vous rougissez de tendre la main pour lui donner une aumône ?...[48]

Cela ne suffit-il pas à remuer vos cœurs ? Écoutez alors :

> Le Père a livré jusqu'à son propre Fils, et vous ne donnez même pas un morceau de pain à celui qui a été livré et immolé pour vous. Le Père, pour vous, ne l'a pas épargné, lui, son Fils véritable : et vous passez avec mépris à côté de celui qui a faim, alors que vous ne vivez que de ses bienfaits... Il a été livré pour vous, immolé pour vous, il vit dans le besoin pour vous... Il ne lui a pas suffi d'endurer la mort et la croix, il a voulu devenir pauvre, voyageur, mendiant et nu, être jeté en prison et subir les infirmités, afin que cela au moins puisse vous toucher[49]...

45. *Hom. LIX in Joa.*, P. G., t. 59, col. 328.
46. *Hom. XLV in Act. Ap.*, P. G., t. 60, col. 318.
47. *Hom. LXXXVIII in Matth.*, P. G., t. 58, col. 778; cf. *In illud « Vidua eligatur »*, P. G., t. 41, col. 335.
48. *Hom. XXIII de eleemosyna (inter eglogas)*, P. G., t. 63, col. 719.
49. *Hom. XV in epist. ad Rom.*, P. G., t. 60, col. 547-548.

Le Roi du ciel vient à nous dans la personne du pauvre. Comment osons-nous alors vivre dans le luxe, pendant que lui souffre la misère : « Le Christ est épuisé par la faim, et vous éclatez de gloutonnerie[50]. » « Voilà qu'une place est réservée pour ton char et une autre pour les tombereaux; mais pour le Christ errant, aucune[51]. » « Ne méprisons pas celui qui est nu et le voyageur qui est mort pour nous[52]. »

Le parallélisme est poussé jusqu'au paroxysme. « Tandis que ton chien est repu, dit-il, le Christ est dévoré par la faim. Tandis que ton serviteur se gave dans l'abondance, ton Seigneur et le sien manque du nécessaire[53]. » Ou encore : « Voulez-vous que je vous amène le Christ affamé, nu, souffrant (de toutes parts), ligoté...? [54] »

Nous comprenons alors qu'il faut d'abord secourir le prochain avant d'orner l'autel du Christ :

> A quoi bon orner de vases d'or la table du Christ, si lui-même meurt de faim? Rassasiez-le d'abord quand il est affamé; vous verrez après à décorer sa table avec le reste... Pensez-y bien : c'est ce que vous faites au Christ. Il va manquant d'asile, errant, vagabond, et vous, sans le recevoir, vous ornez le pavement et les murailles..., mais lui, vous n'avez pas le courage d'aller le voir quand il est enchaîné![55]

3. Si donc le bien fait au prochain est reçu par le Christ et le mal dont on l'afflige enduré par lui[56], *quelle sera notre conduite*, à nous chrétiens? Voici, en bref, les directives de notre saint Docteur. Faites du bien à tout homme que vous rencontrez et ayez soin de voir en lui la Personne du Christ :

> Si le Christ vient chez vous, ne lui rendez-vous pas l'hommage

50. *Hom. XXVII in Act. Ap.*, P. G., t. 60, col. 208. Le verbe διασπάω d'après le dictionnaire Bailly signifie : rompre, mettre en pièce, déchirer violemment.
51. *Hom. XLV in Act. Ap.*, P. G., t. 60, col. 320.
52. *Hom. XXIII de eleemos.* (*inter eglogas*), P. G., t. 63, col. 724.
53. *Hom. XVII in II[a] ad Cor.*, t. 61, col. 522.
54. *Hom. XLIX in Matth.*, P. G., t. 58, col. 502.
55. *Hom. L in Matth.*, P. G., t. 58, col. 509.
56. Cf. *Hom. VII in epist. ad Rom.*, P. G., t. 60, col. 448.

que vous lui devez ? Si votre hôte n'est pas pour vous le Christ, ne le recevez pas... Mais si vous le recevez, n'ayez pas honte de lui laver les pieds. (Car, sachez-le :) *vêtir le pauvre, c'est vêtir le Christ* [57].

Faites l'aumône puisque Dieu lui-même frappe à votre porte : « Grande est la dignité de la pauvreté; elle devient la parure de Dieu; Dieu se cache dans la pauvreté : le pauvre tend la main et Dieu reçoit ! [58] » Aussi le premier motif du devoir de l'aumône est le suivant : « Celui qui demande est bien digne de foi puisque *c'est Dieu même qui mendie* [59]. »

Accueillez ensuite le Christ chez vous :

Ayez donc pour le Christ un asile. Dites-vous : voici la cellule du Christ, cette demeure lui est réservée... car il va nu et étranger sans même avoir de toit. Ne soyez pas cruel et inhumain... Choisissez le plus fidèle de vos serviteurs, et qu'il introduise les boiteux, les mendiants, les vagabonds... Il faudrait les recevoir en haut dans les meilleurs appartements... Si vous ne voulez pas, recevez du moins le Christ en bas [60]...

Mais purifiez surtout votre intention dans une vue de foi :

Ainsi, lorsque nous donnons, ayons les mêmes sentiments que si nous donnions au Christ, car ses paroles sont plus dignes de foi que nos propres sens. Lors donc que vous voyez un pauvre, souvenez-vous des paroles du Christ. Elles nous révèlent qu'il est lui-même nourri par nous. Sans doute, nos yeux ne le distinguent pas; mais sous l'apparence de ce pauvre, c'est bien lui qui demande et reçoit [61].

Bref, ne faites l'aumône que pour le Christ et réjouissez-vous d'autant plus que celui qui vous sollicite est plus humble et plus misérable :

Plus ce frère est faible, et mieux le Christ est reçu lui-même.

57. « Χριστόν ἐνδύεις, πτωχόν ἐνδύων ». *Hom. XXIII de eleem.* (*inter eglogas*), P. G., t. 63, col. 720.
58. *Ibid.*, col. 724.
59. *In illud « Vidua eligatur »*, P. G., t. 41, col. 336.
60. *Hom. XLV in Act. Ap.*, P. G., t. 60, col. 318.
61. *Hom. LXXXVIII in Matth.*, P. G., t. 58, col. 778-779.

Quand nous recevons un grand, nous le faisons souvent par vaine gloire; quand c'est un petit, nous ne le faisons que pour le Christ [62].

Toutes ces exhortations de saint Jean Chrysostome à la pratique de la charité fraternelle peuvent peut-être se résumer dans cette doctrine à la fois si simple et si riche :

L'amour pour Dieu et le Christ, inséparable de l'amour envers le prochain, comme l'âme l'est de son corps, en est aussi la source, le principe, le soutien continuel. Opposée en cela à toute autre forme de philanthropie, la vraie charité trouve son fondement dans l'union mutuelle des membres du Corps mystique. Le prochain est un autre moi-même. Il est aussi le Christ qui vient à moi. C'est là le motif qui va pousser le chrétien à l'exercice de la miséricorde. Même si ce prochain n'est pas chrétien et que le Christ ne vit pas réellement en lui, le seul fait de son indigence l'identifie mystiquement à Jésus. Et quel est l'homme qui n'est pas dans le besoin? Chaque fois donc qu'il pose un acte de charité envers le prochain, le chrétien veut gratifier le Christ vivant ou caché dans ce frère ou ce pauvre. Telle est la vraie charité théologale. Tel est le signe le plus sûr de notre amour pour Dieu lui-même.

On le voit, Chrysostome n'apporte rien de neuf aux paroles du Seigneur, de saint Jean et de saint Paul. Mais entendre son enthousiasme et sa hardiesse quand il s'agit de faire aimer le Christ dans le fidèle ou le miséreux, est un coup de fouet à notre égoïsme et à notre avarice. Mais c'est aussi un stimulant. Ceux qui ont l'audace de prendre les paroles de Jésus au sérieux et veulent se dépouiller pour soulager les plus pauvres d'entre les hommes, « διά τὸν Χριστόν », seront heureux de se savoir fidèles, non seulement à l'Évangile, mais encore aux directives d'un des plus autorisés témoins de la Tradition catholique, qui fut un grand évêque et, qui plus est, un grand saint.

Dominique-Marie Nothomb,
des Missionnaires d'Afrique
(Pères Blancs).

62. *Hom. XLV in Act. Ap.*, P. G., t. 60, col. 318.

LA CHARITÉ FRATERNELLE CHEZ LES SOLITAIRES

Dans une étude sur la solitude cartusienne, *La Vie Spirituelle* a publié naguère[1] quelques textes anciens qui mettaient en relief, parmi les traits spécifiques de la vocation des fils de saint Bruno, la vie en cellule « seul avec Dieu seul », et qui soulignaient dans le statut du chartreux sa séparation radicale d'avec le monde. Depuis les Pères du désert, en effet, ceux pour lesquels Dieu veut être au sens strict l'unique nécessaire, ont toujours vu dans la vie solitaire, outre le témoignage absolu auquel ils sont appelés, le moyen pour eux de se consacrer totalement, sans réserve comme sans partage, à aimer, connaître, louer et servir le Seigneur des seigneurs. Ce n'est pas à dire, pourtant, que le chartreux répudie toute espèce de liens et de solidarité avec le monde qu'il a quitté. Croire cela serait se tromper grandement sur les notes foncières de sa vocation, et ce serait méconnaître le ministère de charité fraternelle que les solitaires assument en réalité dans l'Église.

Certes, il est bien vrai de dire que le chartreux, afin de pouvoir consacrer à Dieu toute sa capacité de connaissance et d'amour, se veut complètement libre des liens et des préoccupations qu'entraîne le commerce du monde. Il est exact qu'en rompant avec celui-ci, le solitaire entend se garder non seulement des attachements déréglés, des soucis vains, des mille attraits tentateurs qu'offre la vie courante, mais plus radicalement de toutes préoccupations temporelles, fût-ce les plus légitimes, qui le détourneraient peu ou prou de l'unique objet de son existence.

1. G. Hocquard, *La solitude cartusienne et la cellule*, dans *La Vie Spirituelle*, octobre 1950, pp. 227-240.

Mais son attitude n'a pour autant rien à voir avec un orgueilleux purisme à la manière des gnostiques, qui lui ferait considérer « le monde » tout uniment comme le domaine des puissances de ténèbres, et renier le commun de l'humanité pour s'affirmer dès ici-bas, sans plus de nuances, citoyen de la Jérusalem glorieuse.

Nul moins que le contemplatif solitaire ne peut oublier que la création, si perturbée soit-elle par la malfaisance des anges rebelles et de l'homme déchu, demeure l'œuvre de Dieu, le royaume du Créateur, vouée à des fins divines qui dominent toutes vicissitudes temporelles, et qu'en conséquence elle gémit, comme dit l'Apôtre, dans l'attente de la régénération qui la rendra pleinement à Dieu. Celui qui s'est voué à la pure vie ascétique et mystique est le dernier à pouvoir oublier que, si profondément pervertie que soit l'humanité par suite du péché, l'homme n'en demeure pas moins l'image de Dieu sur terre et le vicaire du Créateur pour gérer l'évolution de la création vers sa glorification finale. Comment celui qui doit vivre de grâce oublierait-il, au surplus, que de la chute même est venu à l'homme, offert à tout homme, un surcroît inouï de grandeur : *mirabiliter condidisti, mirabilius reformasti* ? Si pécheresse soit-elle, l'humanité ne peut apparaître au regard du spirituel comme un champ d'ivraie, mais bien comme un champ de froment sacramentel, que l'on ne saurait abandonner à la mauvaise herbe. Dieu lui-même n'a-t-il pas donné l'exemple ? Loin de s'être détourné de ce monde déchu, de cette humanité pervertie, dans sa miséricorde et sa toute-puissance, il en a fait la base et le moyen d'une création nouvelle, enrichie de dons sans commune mesure avec la dotation première. Au fondement de cette œuvre de grâce il a placé son propre Fils, sacrifié. L'Esprit-Saint, depuis le Calvaire et la Pentecôte, fait rentrer les hommes dans l'alliance de grâce des enfants de Dieu, et les enrôle dans son grand œuvre tendant à rénover la face de la terre. Comment donc le chartreux, lui, voué à cette vie d'union à Dieu dont le principe est la parfaite union de la volonté humaine à la volonté divine, dans la plénitude de l'amour surnaturel, comment donc pourrait-il rejeter, condamner, oublier sans appel le monde et les hommes ? Ce ne serait pas tant se désolidariser d'eux, et de leurs

tares de péché, que se rendre lui-même en quelque sorte étranger au mystère et à l'œuvre de la rédemption.

Tout au contraire, en réalité, le chartreux qui s'isole du monde afin d'aimer et servir Dieu plus parfaitement, *en esprit et en vérité*, se place par là même dans les conditions optima pour aimer et servir également le monde et les hommes de la façon la plus véritable, la plus conforme à leur besoin le plus essentiel. Son statut fait de lui, à l'égard de ses frères, un médiateur privilégié dans l'œuvre de la rédemption, car la solitude tend à le libérer, autant qu'il est possible, des tares et des servitudes qui contrecarrent la greffe mystérieuse de la grâce sur la nature.

Pour cela, pour l'aider à cet exercice supérieur de la charité fraternelle au niveau surnaturel où l'établit sa vocation, le chartreux trouve d'abord une base très humble en sa propre nature marquée du péché. Ce monde dont il s'est séparé, avec lequel il a rompu tout commerce, il n'oublie pas, il ne peut pas oublier, qu'il en porte en lui-même le venin, la corruption, la tendance au péché. Lorsque le solitaire dit après le psalmiste : *Ab homine doloso et iniquo erue me*, il sait mieux que quiconque que c'est contre lui-même, et non contre les embûches extérieures, qu'il s'agit de lutter. Il sait que cette séparation-là, le divorce avec le vieil homme, constitue la véritable condition d'accomplissement de sa vocation, son plus vrai et plus dur renoncement, son plus difficile et plus authentique dépouillement, à l'égard de quoi son arrachement du sein du monde prend surtout figure de moyen, et comme de symbole vécu. Séparé des hommes, il sait, il constate, à raison même de ses efforts vers la perfection, qu'il demeure leur « semblable ». A mesure qu'il corrige sa nature, la lumière de vérité qu'il reçoit plus pure et plus abondante lui dénonce plus vivement, persistante en lui-même, la triple concupiscence dénoncée par saint Jean, qui est à la racine de toutes les misères de ce monde. C'est pourquoi le solitaire, lorsqu'il est pleinement fidèle à sa voie, acquiert souvent vis-à-vis du monde et des misères de l'homme cette compréhension si pénétrante, et si pleine de commisération, dont les gens du siècle s'étonnent classiquement. Il y a là un témoignage parlant quant à la valeur concrète, efficace, que possède

en matière de charité fraternelle cette vocation souvent dénoncée comme entachée d'égoïsme.

Cette puissance de communion avec la misère du prochain, le chartreux n'a pas besoin pour l'éprouver que l'occasion s'offre à lui de la mettre en œuvre vis-à-vis de tel cas individuel, ce qui est d'ailleurs exceptionnel. Percevant en soi-même la racine du mal universel, il en ressent par là sans trêve, de quelque manière, toute la puissance. Comme son Maître tombant sous le fardeau de la croix, il se sent souvent écrasé par le poids sans mesure du péché du monde, de ce péché qui est aussi le sien. Il a d'autant plus clairement conscience, par suite, que l'effort de son propre relèvement est en même temps, et indissolublement, effort pour lui et pour les autres hommes, ses frères. Cet immense désir du face à face divin, cette soif de la rédemption accomplie et vécue, que Dieu lui a mis au cœur et qui, en dernière analyse, spécifie sa vocation, le chartreux ne s'y complaît pas comme en un privilège sans analogue qui le ferait d'une autre race que le commun des hommes. C'est une part de sa voie de penser qu'en réalité, selon le dessein intégral de Dieu, elle est la véritable vocation finale de tous les fils d'Adam. Il rend grâces au Créateur et au Rédempteur de les y avoir tous appelés, et s'il se sent le semblable de tous les hommes selon la nature pécheresse, combien plus vive encore est en son cœur la pensée que tous sont ou devraient être ses frères selon la grâce, encore que beaucoup ne le sachent pas ou ne le réalisent guère. Dès lors, sur l'humble base de la similitude douloureuse des fils du péché, c'est un élan fraternel de tout autre portée qui se greffe et s'élève, combien plus riche, l'élan régénérateur de la rédemption, qui, en participation du Christ, unit par le lien de l'Esprit tous les enfants de Dieu.

Un premier aspect de cette communion fraternelle, sur lequel il n'est pas nécessaire d'insister — on a souvent tendance à ne retenir que lui — est que l'intention expiatoire qui s'attache à l'immolation et à la mortification du chartreux s'étend, par delà son application individuelle immédiate, aux dimensions de l'Église et du monde. C'est pour le rachat de ses frères non moins que pour sa purification personnelle que l'ascète solitaire se fait hostie sacrificielle en union à Jésus crucifié. Mais surtout, plus

positivement, élevé à la charité surnaturelle par la vertu de l'Esprit d'amour, le sentiment fraternel que les solitaires gardent de leur solidarité avec le reste des hommes confère à leur prière une portée universelle. Le résultat de la double prise de conscience évoquée ci-dessus, qui s'approfondit chez le chartreux au long de sa voie, ce n'est pas pour lui le mépris du monde, comme souvent on l'imagine à tort, mais une compassion sans borne, un immense désir de contribuer à faire surabonder la grâce là où prolifère le péché. C'est un redoublement de ferveur et de foi pour créer au sein du monde, par la puissance de la prière et en vertu de la communion des saints, un courant de grâce, d'assomption, qui entraîne les âmes, fût-ce à leur insu, vers les cieux où un jour elles émergeront dans la lumière, vers le Dieu trois fois Saint jusqu'auquel le fils de saint Bruno tend de tout son être à s'élever dès cette vie, autant que faire se peut. Soutenant son effort vers ce but, il y a certes le désir de communier à la coupe de l'amour éternel en la Sainte Trinité; mais plus immédiatement, plus humblement aussi, il y a le simple vouloir de rendre à Dieu ce qui est à Dieu, d'accomplir le dessein de Dieu sur l'homme, et pour autant de tracer à l'intention des autres âmes — secrètement clairvoyantes dans ce qui est nuit pour la conscience claire — un sillage lumineux menant aux cieux.

Contempteur du monde, dit-on trop souvent du religieux appelé par Dieu à la solitude : c'est méconnaître profondément ce genre de vocation dans sa véritable portée. Rien n'est en vérité moins individualiste, rien n'est plus éloigné, en fait aussi bien qu'en esprit, de ce catholicisme « bourgeois » qui ferait de la recherche du salut, monstrueusement, une sorte d'entreprise égoïste et d'assurance personnelle sur l'au-delà, si l'on ose dire ainsi. C'est au niveau de l'esprit, où se situe le problème des fins dernières et où s'établit la vie cartusienne véritable, que se vérifie par excellence l'adage *bonum est diffusum sui*. A ce point de vue, qui est le plus vrai, le chartreux est l'homme le moins isolé de ses frères qui soit. Il faut même dire qu'il est le plus foncièrement adonné à l'exercice concret de la charité, parce qu'il l'exerce en permanence, indépendamment des conditions de l'espace et du temps, dans ce domaine où la puissance de l'amour

n'est pas entravée par les limitations charnelles. Il ne doit pas, ne peut pas, être un contempteur du monde; il peut, il doit, être un rédempteur du monde.

Mais ce n'est pas au niveau et selon l'optique de la société naturelle que l'on peut saisir, dans sa réalité concrète, la mise en œuvre cartusienne de la charité fraternelle. Il y a là un mystère qui relève de l'économie proprement spirituelle du Corps mystique. Autrement dit, pour être solitaire, le chartreux n'en est pas moins essentiellement homme d'Église, membre actif de l'Église, et il exerce dans l'Église une fonction fondamentale. Au moins autant que tout autre, encore qu'à sa manière propre, il a souci de « travailler avec énergie et diligence à l'édification et à l'accroissement du Corps mystique », selon le devoir que S. S. Pie XII assignait naguère (dans l'Encyclique *Mystici Corporis*) à tous ceux qui sont, par la grâce, les membres de ce corps ecclésial, les membres de Jésus-Christ. Lui aussi doit tendre à réaliser en lui-même, selon le mode qu'implique sa vocation, le mystère de charité parfaite que saint Paul exprimait en disant : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* (Gal., 2, 20), et pour autant il doit avoir en son cœur, comme l'Apôtre, *les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus* (Ph., 2, 5). Plus que tout autre, participant par l'union à Dieu l'insondable amour du Rédempteur pour les âmes, l'infinie compassion du Cœur Sacré qui a tant aimé les hommes, il brûle du désir d' « achever en sa chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son corps qui est l'Église » (Gal., 1, 24). Toute la vie du chartreux est consacrée à cet universel mystère d'amour, en même temps, du même fait, du même mouvement, qu'elle est consacrée à Dieu, de même que la vie de Jésus fut toute vouée à l'amour des hommes pour l'amour du Père, à la destruction du péché pour la gloire du Père, à l'œuvre rédemptrice pour accomplir la volonté du Père.

Le chartreux fait profession d'employer toutes les puissances de son être et tout le temps de son existence à la prière. Sa prière, plus essentiellement que toute prière, peut être résumée dans les termes du *Pater : Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite, ... pardonnez nos offenses, préservez-nous de la tentation, délivrez-nous du mal.*

Parmi ces demandes, il formule avant tout et par-dessus tout les trois premières, pourrait-on dire, par révérence pour Dieu, par amour de Dieu, par obédience à Dieu, afin de rendre grâce et gloire au Créateur en union avec les anges, selon ce qui était et demeure la vocation essentielle de l'homme. C'est la part propre des fils de saint Bruno dans la vie religieuse du Corps mystique, leur rôle spécifique dans l'humanité, que d'assurer malgré la chute, par la liturgie et la contemplation, une pure louange de gloire des hommes à la Sainte Trinité, en quelque sorte abstraction faite du péché, comme les prémices dès ici-bas de l'humanité non seulement rénovée, mais glorifiée : ils sont les « fils de la Résurrection », comme dit leur tradition. Mais celle-ci est trop sainement réaliste, trop équilibrée, trop vraie, pour laisser le chartreux oublier dans cette perspective lumineuse la seconde partie de l'Oraison dominicale, les trois humbles supplications de l'homme en proie au péché du monde et victime de ses propres chutes. L'oraison cartusienne est donc, selon l'enseignement du Christ sur la prière, à la fois louange du Père et impétration pour les hommes. Elle voudrait s'unir toute l'humanité dans l'amour rédempteur qui fixe immuablement en Dieu le regard, la volonté, la vie du solitaire contemplatif.

Telle est la raison profonde de l'importance primordiale que la tradition et les constitutions cartusiennes attachent à la récitation de l'office, qui est l'une des notes spécifiques du statut des fils de saint Bruno. De fait — et cela ne se comprendrait guère autrement — ces purs contemplatifs s'astreignent à suivre des textes liturgiques pendant les trois quarts du temps que leur règle attribue plus spécialement à la prière. Sans doute, la parole inspirée est moyen de choix pour aller à Dieu et pour s'unir à lui. Mais surtout, tramer leur prière sur les textes que récite l'Église universelle est pour les chartreux le moyen d'assurer au niveau de l'incarnation leur communion avec l'ensemble du corps ecclésial. Ces solitaires trouvent dans la liturgie le lieu spirituel où rejoindre le commun des chrétiens, le lien par lequel s'associer de façon vitale et concrète à leurs frères du siècle. Ces prières canoniques que le chartreux s'impose inlassablement d'assimiler dans sa vie intérieure, et qu'il s'efforce de sans cesse présenter à Dieu vivifiées de toute sa ferveur, ce sont

les mêmes en lesquelles d'innombrables âmes, dans le monde, mettent au jour le jour leurs élans et leurs misères, leurs joies et leurs peines, leurs travaux et leurs requêtes, y mêlant au souffle spirituel toute une vie de chair et de sang. C'est tout cela que le chartreux prend en charge, selon la communion des saints, avec les versets liturgiques porteurs des intentions de prière de toute l'Église. Ainsi l'office n'est pas seulement pour lui l'*opus Dei*, il est aussi, unique, permanente et universelle, sa grande œuvre de charité fraternelle.

Que l'on ne puisse aimer et servir authentiquement l'homme et les hommes dès lors que l'on ne s'attache pas avant tout, comme base et moyen de tout, à aimer et servir d'abord Dieu, c'est une vérité que de cruelles expériences n'illustrent que trop aujourd'hui, à l'encontre des illusions naturalistes du siècle dernier, pour qui médite les enseignements de l'histoire. La grâce de communion fraternelle des solitaires consiste à vivre, en quelque sorte par en haut, l'aspect positif de cette vérité : parce que leur amour s'attache réellement à Dieu, il embrasse non moins effectivement les hommes. Mais il les atteint de la sorte « incognito » et de façon anonyme, selon les modalités pour nous secrètes de la communion des saints; ses interventions se dérobent dans le mystère du royaume des cieux qui est au-dedans de nous. La façon dont le chartreux exerce la charité fraternelle demeure donc profondément cachée aux yeux du monde. Les gens du siècle pourraient pour la plupart lui dire à la manière de Thomas l'incrédule : *Nous ne savons où tu vas, comment connaîtrions-nous tes voies?* Et comme le Christ parlant de la paix, de « sa » paix, le solitaire pourrait dire de sa charité pour ses frères : *Je vous la donne, mais je ne vous la donne pas comme le monde la donne* (cf. Jn, 14, 27).

Le principe de cet exercice secret de la charité, c'est que de son cœur consacré totalement à Dieu, désencombré de tout le charnel mondain, le solitaire a fait un tabernacle où l'Auteur de la grâce a pu venir faire sa demeure, où il peut opérer sans obstacles ni interférences, et où toutes les puissances de l'être humain sont en permanence abandonnées à sa libre disposition. Le chartreux qui, par une mise en œuvre incessante des vertus théologales, se maintient dans une étroite communion à Dieu,

celui qui, selon sa vocation, consacre toute sa « vie » à la prière, faisant véritablement de celle-ci l'acte vital permanent de tout son être, devient ainsi pour Dieu un moyen de grâce tout particulier. Et comme il communique en l'Esprit-Saint avec tous les membres, tous les organes, toutes les cellules du Corps mystique ecclésial, tous peuvent être bénéficiaires de sa médiation spirituelle selon qu'il plaît à Dieu : seul en sa cellule, à chaque instant, il se fait intentionnellement tout à tous.

En vérité, vue sous ce jour, la vocation cartusienne mérite qu'on lui applique la parole du Maître : *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (Jn, 15, 13). L'immolation dans la solitude perpétuelle et l'emploi de toute son existence à l'impétration devant Dieu, en Dieu, c'est bien une façon de « donner sa vie », sans réserve, et c'est ce qui constitue la charité fraternelle du fils de saint Bruno; c'est par là qu'il contribue à l'économie providentielle de la grâce au sein de l'Église. Mais pour le chartreux lui-même cette contribution reste cachée, et il se voit obligé d'accepter humblement que sa vocation demeure à cet égard un mystère pour lui tout le premier. Ce n'est certes pas l'un des moindres aspects de son abnégation, de son dépouillement, que de poursuivre ainsi l'offrande perpétuelle de sa vie dans la nuit profonde de la foi, en acceptant d'ignorer les fruits de son sacrifice, leur application aux âmes, sa fécondité dans le Corps mystique. Ce solitaire qui passe sa vie à faire fructifier en mérite et en grâce le don de l'être qu'il a reçu de Dieu, et plus particulièrement le don spécial de sa vocation, est en vérité tout le contraire d'un égoïste, tout l'opposé d'un « capitaliste du spirituel ». Pauvre en esprit, non seulement il s'interdit toute mentalité de possesseur vis-à-vis des richesses qu'il acquiert, mais il renonce même à en disposer charitablement selon son propre gré. Les versant au jour le jour dans le trésor de grâces de l'Église, il abandonne complètement à la Providence le soin de les distribuer comme bon lui semble, selon la divine sagesse. En cela encore, son parti pris de n'avoir commerce qu'avec Dieu seul entraîne finalement l'exercice le plus sûr et le plus efficace possible de la charité fraternelle, celui qui s'effectue entièrement sous la régulation providentielle, en quelque sorte comme une pure médiation de grâce.

Si tout prêtre est constitué médiateur entre Dieu et les hommes (Héb., 5, 1), on serait tenté de dire, après tout cela, que la vocation cartusienne est comme sacerdotale par essence. Plus justement, il apparaît que le chartreux trouve dans le sacerdoce le moyen de réaliser éminemment son ministère de charité fraternelle. C'est en union à l'Hostie sans tache du Calvaire, seulement, qu'il peut se faire véritablement et efficacement lui-même hostie propitiatoire. C'est en participation du *Mysterium fidei*, seulement, que le mystère de médiation fraternelle inclus en sa vocation de solitaire reclus peut atteindre, comme il se doit, aux dimensions universelles de la rédemption. Dans la célébration du saint Sacrifice, sa compassion pour ses semblables pécheurs et son impétration pour ses frères en grâce, son union au monde et sa communion à Dieu, prennent pleine valeur ministérielle. Selon qu'à l'autel il se trouve mystiquement uni au Rédempteur d'une façon toute spéciale, la messe offre à sa vocation pour l'Église un mode d'accomplissement privilégié entre tous. Là par excellence, le chartreux, unissant en son cœur l'amour de Dieu et l'amour des hommes, peut synthétiser quotidiennement tout cet aspect de sa vocation qui se résume à vivre à chaque instant de son existence cette parole du Maître : *Père saint, je me sanctifie pour eux afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité* (Jn, 17, 19). C'est véritablement toute sa vie, parce qu'elle est totalement consacrée et qu'il s'efforce à entièrement la surnaturaliser, que le chartreux peut offrir avec le calice en sacrifice d'agréable odeur *ad utilitatem totius Ecclesiae sanctae.*

Et que l'on n'aille pas croire qu'il s'agit seulement, dans les considérations précédentes, du chartreux imparfait, *in via* vers son but, alors que celui qui atteint les cimes de la contemplation perdrait, dans la jouissance mystique de la divine présence, tout souvenir et partant tout souci du monde et des hommes. Qu'il y ait évacuation radicale de tout le créé hors de l'horizon intérieur, du moins dans la plus haute contemplation, aux heures où est pâtie le plus profondément la grâce de se perdre en Dieu, cela n'entraîne pas — sauf vocation purement séraphique — qu'une éviction analogue règne de façon également absolue dans le reste de l'existence du contemplatif. Autant vaudrait dire

que l'amour de la Création ne se trouve pas en Dieu, ni le souci de la rédemption chez le Christ ! Celui que le don divin élève jusqu'à communier à l'éternel amour en la Sainte Trinité s'y trouve uni à la source de la vie universelle et embrasse *in principio* tout le créé. Bien plutôt faudrait-il donc dire que s'il avait jusqu'alors oublié, ou du moins méconnu, dans le souci de son ascension, les liens fonciers subsistant entre lui et le monde, il les voit normalement là se rappeler à lui, s'imposer à son amour, avec une évidence et une force contraignante sans pareilles, à la lumière du Verbe et sous la motion de l'Esprit. Ceci est plus ou moins vrai à tous les degrés de la contemplation authentique. Selon que celle-ci n'est rien d'autre qu'union à Dieu, l'âme qui l'exerce progresse en même temps dans l'amour de Dieu et dans l'amour de ses frères. Il se peut certes, à la cime, voire aux degrés inférieurs, que la conscience distincte de ce fait fasse défaut, et que le souci explicite, délibéré, de la charité fraternelle, s'estompe ou disparaisse plus ou moins dans la simplicité du regard de foi nue. L'amour des hommes, le ministère charitable inclus en l'oraison du chartreux, sont alors comme implicites en son attitude « théocentrique », et leur exercice s'accomplit dans un secret si total que celui qui s'y livre n'y songe même pas. Cela n'empêche pas que cela ne s'accomplisse. *Qui me voit, voit le Père*, disait Jésus (Jn, 14, 9), cependant qu'il enseignait par ailleurs : *Ce que vous faites à l'un de ces petits en mon nom, c'est à moi-même que vous le faites* (Mt., 25, 40). En vérité, au regard simple de la vraie contemplation, le Père, le Verbe fait chair et les âmes rachetées s'offrent toujours comme un objet « triple et un » d'amour.

Ainsi donc, en tant qu'homme, en tant que chrétien, en tant que prêtre enfin — et ces trois sont un — le chartreux, qui s'est séparé du monde afin de vivre pour Dieu seul, ne cesse pas pour autant de vivre avec ses frères dans la plus authentique et la plus féconde des communions. Son isolement ne fait, en réalité, que lui permettre de rendre plus large, plus total, l'embrassement d'amour par lequel il étreint ses frères pour les porter à Dieu. Il a dénoué les liens que dans une existence ordinaire il eût pu entretenir avec quelques-uns d'entre eux, mais c'est afin de pouvoir, surnaturellement, avoir commerce de cha-

rité avec tous. Il a renoncé aux activités naturelles, forcément limitées de manière assez étroite, par lesquelles il eût pu exercer un ministère apostolique auprès d'un petit troupeau, mais c'est pour se livrer tout entier aux possibilités infinies d'une action toute surnaturelle, qui dans le secret se déploie à l'ampleur complète des bras ouverts sur la croix, et qui peut atteindre tous les hommes par toutes les voies innombrables de la grâce.

C'est pourquoi, naguère encore, le Vicaire de Jésus-Christ sur terre rendait hommage à l'incomparable valeur que revêt, dans et pour l'Église, la vocation cartusienne, affirmant en ces termes magistraux le prix sans rival du ministère d'amour en lequel surabonde, au bénéfice de tous les chrétiens, l'immobile contemplation des chartreux, en apparence absents du siècle et désolidarisés de ses destins : « Si jamais il a fallu en d'autres temps qu'il y eût dans l'Église de Dieu de tels anachorètes, aujourd'hui bien plus encore ils ont raison d'être et de prospérer... Certains, peut-être, s'imaginent encore que les vertus injustement appelées « passives » sont depuis longtemps tombées en désuétude, et qu'il faut substituer, à l'antique discipline des cloîtres, l'exercice plus large et moins assujettissant des vertus « actives ». Cette opinion, Léon XIII, notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, l'a réfutée et condamnée dans sa Lettre *Testem benevolentiae*, du 22 janvier 1899; et il n'est personne qui ne comprenne combien elle est injurieuse et funeste à la doctrine et à la pratique de la perfection chrétienne. D'ailleurs, il est facile de voir que ceux qui s'acquittent assidûment de l'office de la prière et de la pénitence, bien plus encore que ceux qui cultivent par leur travail le champ du Seigneur, contribuent aux progrès de l'Église et au salut du genre humain, parce que, s'ils ne faisaient pas descendre du ciel l'abondance des grâces divines pour arroser ce champ, les ouvriers évangéliques ne tireraient de leur travail que de bien plus maigres fruits[2]. »

Jean le Solitaire.

2. Bulle *Umbratilem*, par laquelle S. S. Pie XI a approuvé les statuts de l'Ordre des Chartreux après leur revision selon les prescriptions du Code de droit canonique, le 8 juillet 1924.

HISTOIRE
DE LA THÉOLOGIE MARIALE

La mariologie est, de toutes les parties de la théologie, celle où se manifeste de la façon la plus évidente la loi du progrès : les dogmes de l'Immaculée-Conception et de l'Assomption, définis après plus de quatre siècles de silence et plus de dix siècles de controverses, en sont les deux cas les plus significatifs. Ils posent encore aux théoriciens du développement dogmatique quantité de problèmes, tandis que les doctrines en marche de la corédemption et de la médiation, dont la note théologique reste discutée, soulèvent des questions plus complexes encore. En quel sens exact ce devenir et cette relativité de surface se concilient-ils avec la loi sous-jacente de permanence et d'identité du dogme ? Pour le discerner, il faut connaître les faits avec précision.

De là l'intérêt primordial des études d'histoire qui déterminent les étapes et facteurs de progrès de la théologie mariale. C'est un domaine immense qui n'a été abordé scientifiquement que depuis peu, dans le sillage de Newman. On présentera ici quelques-uns des plus intéressants travaux qui, peu à peu, font reculer les frontières de notre ignorance. Avant de parcourir les différents objets de recherche, il sera utile de dire où cette investigation se poursuit.

Entreprises et milieux de travail

Un précédent bulletin [1] a situé la contribution remarquable des sociétés d'études et revues mariales. Il faut ajouter ici le travail des universités et les grandes collections d'études mariales.

Il y a dans le monde plusieurs dizaines, et peut-être plusieurs centaines, de facultés habilitées à donner des grades. Chaque année, un certain nombre d'étudiants y soutiennent des thèses sur la Vierge. Cet apport, souvent très appréciable, a malheureusement deux limites ; il est inégal et souvent inaccessible.

1. Dans *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), pp. 179-189.

Il est très inégal, car en certaines facultés la thèse de théologie n'est guère qu'une dissertation de fin d'études, et, de surcroît, les sujets de mariologie ont la réputation d'être « faciles », sans doute à cause du peu d'exigence avec lequel on a coutume de traiter ce domaine... Pourtant il est rare que dans ces monographies, réalisées même hâtivement, par des étudiants dominant peu leur sujet, sur un auteur local ou un obscur théologien de leur ordre, on ne trouve quelques faits révélateurs, anneaux précieux pour qui sait les situer dans leur chaîne. En outre, s'il y a des travaux médiocres, il en est d'excellents. Parmi les facultés qui se signalent par l'abondance et la qualité de leurs travaux, il faut signaler l'Université de Fribourg en Suisse, l'Antonianum et l'Université Grégorienne.

Malheureusement, pour une thèse éditée entièrement, plusieurs ne le sont qu'en partie, et davantage encore (parfois des plus remarquables comme celle du P. H. Coathalem, la meilleure peut-être qui ait été présentée à l'Université grégorienne [1 bis]) restent dactylographiées et ordinairement interdites à la consultation. Ainsi nombre de travaux n'entrent pas dans le bien commun des chercheurs qui recommencent indéfiniment les mêmes recherches.

Aussi faut-il savoir gré à ceux qui, surmontant les difficultés matérielles, réalisent des publications viables. La formule des sommes mariales, ouvrages d'ensemble réalisés par la collaboration de spécialistes choisis, et conciliant les exigences du grand public et des techniciens, a donné dans ce domaine de bons résultats. Tandis qu'en Allemagne le P. Sträter vient d'achever *Connaissance catholique de la Vierge* [2], le P. H. du Manoir poursuit en France la publication de *Maria*. La diversité des deux entreprises apparaît dès l'abord : tandis que les trois volumes des *Katholisches Marienkunde* réunissent vingt-six articles en 1182 pages, le second des quatre volumes de *Maria*, qui vient de paraître [3], compte à lui seul trente-quatre articles en 1.006 pages. Cette différence d'ampleur répond à deux propos. Le P. Sträter présente un ensemble organique d'études sur les questions mariales essentielles (sources scripturaires et traditionnelles, théologie, dévotion). Le P. du Manoir s'est avisé que

1 bis. Cf. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), p. 296.

2. P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, Paderborn, Schöningh, trois volumes in-8°, 160×240 : I. *Maria in der Offenbarung*, de 1947, 383 pp.; II. *Maria in der Glaubenswissenschaft*, de 1947, 357 pp.; III. *Maria in Christenleben*, 1951, 390 pp. Prix du vol. III, 14,70 D. M. Ces trois volumes auxquels ont collaboré d'excellents spécialistes, A. Bea, A. Merk, H. Rahner, J. Beumer, J. Feckes, A. Stoltz, sont parfaitement présentés à tous égards et munis chacun d'un index onomastico-systématique qui en facilite la consultation.

3. Paris, Beauchesne, 1951, in-8° de 1.007 pp. et VI planches hors texte, 16×245; 2.800 fr.

la connaissance de la Vierge recouvre quantité de spécialités. Il a procédé à une mobilisation internationale des compétences, qu'il invite à présenter l'aspect marial de leur domaine. Dans le deuxième volume, qui contient la section *Lettres et arts* et la première moitié de la section historique (jusqu'à la fin du XVI[e] siècle), les spécialistes des littératures des divers pays, de la musique (N. Dufourcq, Dom Gajard), de l'iconographie (M. Vloberg et M. J. Rouët de Journel pour la partie russe), enfin de l'histoire des divers ordres religieux, écoles et personnages marquants selon l'ordre chronologique, apportent leur contribution. Certes il y a dans cet ensemble des inégalités. Tous les auteurs n'ont pas la solidité et la précision de Dom J. Leclercq. Quelques-uns sont bien avares de références. La conciliation entre la valeur scientifique et une présentation accessible au grand public a été plus ou moins parfaitement réalisée : tous n'ont pas su atteindre en ce domaine la maîtrise de G. Cohen [4], de Dom Y. Gourdel [5], du R. P. Duval [6] ou de Mgr Vincent [7], par exemple. L'ensemble est cependant remarquable. Il n'est pas de lecteur dont l'intérêt ne soit éveillé par quelque aspect de cette riche documentation, et le spécialiste est débordé par le nombre de fiches qu'il faudrait prendre, par exemple, sur la dévotion au samedi qu'on voit se développer dans tous les ordres religieux anciens, ou sur la dévotion au Rosaire, question jusqu'ici très embrouillée que renouvelle et élucide magistralement le P. Duval (pp. 768-781), tandis que Dom Y. Gourdel (pp. 652-675) apporte des données neuves et solides concernant la contribution des Chartreux en ce domaine... Lorsque le dernier volume de *Maria* sera paru avec ses index, on aura, selon le propos du P. du Manoir, une mine de documentation neuve et considérable sur la Vierge.

Ce sera une mine aussi que la collection « Alma Socia Christi », éditée à Rome sous la direction du T. R. P. C. BALIĆ, O.F.M., président de l'Académie mariale internationale. Elle rassemblera les quelque cent rapports et allocutions des diverses sessions du *Congressus mariologico-marianus* tenu à Rome en octobre 1950. Ils seront groupés par sujet : le second volume aura pour objet la corédemption; le troisième, médiation et royauté; les autres, divers points d'histoire de la théologie et du culte marials. Le premier volume [8], qui retrace (et il-

4. *La Sainte Vierge dans la littérature française au moyen âge*, dans *Maria*, II, pp. 17-46.

5. *Le culte de la très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, *ibid.*, pp. 625-678.

6. *La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, *ibid.*, pp. 737-782.

7. *Saint François de Sales*, *ibid.*, pp. 991-1.004.

8. *Alma Socia Christi. Acta congressus mariologici-mariani Romae, anno*

lustre de 99 planches photographiques) l'histoire du Congrès, présente déjà un résumé latin de ces très nombreux rapports que l'on devine inégaux, mais dont l'ensemble promet d'apporter beaucoup.

Le P. Balić, qui, par ce congrès, a suscité de si nombreuses contributions aux études mariales, ne borne pas là son activité. Il a fondé une série de collections pour l'étude de l'histoire de la mariologie. Ce sont les « bibliothèques mariales », « médiévale » et « moderne », les bibliothèques « de l'Assomption », de « l'Immaculée Conception » et « de la médiation ». D'autres sont en projet. Les volumes de ces diverses collections (dont plusieurs seront analysés plus loin) se recommandent par l'ampleur de l'investigation, l'objectivité de la présentation, la clarté du style et le soin apporté à la confection des nombreux index, de la bibliographie, des notes, en un mot, de tout cet appareil qui permet une utilisation commode et efficace. On sent à travers tout cela la direction exigeante et experte du fondateur de ces collections.

Éditions [9]

Si l'on voulait maintenant passer en revue les diverses catégories de travaux, il faudrait parler d'abord des éditions de textes. Il y a, notamment en Espagne, en Italie et en France, une masse vraiment énorme d'inédits, dont beaucoup ne sont même pas catalogués. Ils ne sont pas moins nombreux pour la période moderne que pour la période ancienne : ainsi l'interdiction de publier sur l'Immaculée-Conception, respectée en Italie pendant plusieurs décades du XVII[e] siècle, frappa quantité de travaux, dont beaucoup ne méritaient pas cet oubli. A titre d'exemple, la publication par A. SINUÉS RUIZ d'un manuscrit anonyme du XII[e] ou XIII[e] siècle : *Le livre des noms de la Vierge* [10], suffirait à convaincre de l'intérêt de telles éditions. Ce commentaire théologique de soixante-huit titres de la Vierge

sancto MCML celebrati, Romae, Academia mariana, via Merulana 124, vol. I, *Congressus ordo ac summarium*, in-8° de XI-382 pp. et 99 planches photographiques hors texte.

9. Certaines rééditions seraient aussi les bienvenues; les ouvrages marials de Scheeben et de Newman sont rares. En Angleterre, sous le titre J. H. NEWMAN, *The New Eve* (Oxford, Newman Bookshop, 1952, in-8° de 96 pp., 125 × 185), P. Radcliffe vient de rééditer la partie centrale de la *Lettre à E. B. Pusey* sur la Vierge, et deux sermons sur le même sujet. La belle présentation et le prix modique de cette édition mériteraient tous les éloges; mais il est bien dommage que l'éditeur se soit permis quelques *alterations and omissions* qui ne permettent pas d'utiliser l'ouvrage avec sécurité. Souhaitons qu'une prochaine édition nous apporte une réimpression conforme, et si possible complète, de l'œuvre mariale de Newman que tant de théologiens aimeraient posséder.

10. A. SINUÉS RUÍZ, *Advocaciones de la Virgen en un códice del siglo XII*, dans *Analecta sacra tarraconensa*, 21 (1948), pp. 1-34.

révèle, non seulement l'état de la symbolique mariale à cette époque, mais ses préoccupations doctrinales. On y rélève un des premiers emplois du titre de *redemptrix*.

Monographies d'auteurs

Il faut signaler ensuite le grand nombre d'études consacrées à la pensée mariale des divers théologiens à travers les âges. Ces travaux cèdent bien souvent à plusieurs tentations : ils partent d'un cadre *a priori*, qui est celui de nos modernes Traités de Mariologie, et remplissent tant bien que mal chacun des chapitres ainsi prévus par quelques textes de l'auteur qu'ils étudient. Cela fait, ils oublient de situer son originalité : ce qu'il a reçu et ce qu'il a lui-même apporté. Enfin ils obéissent à un parti pris d'admiration peu éclairé. Les pires de ces monographies, cependant, fournissent au moins une bibliographie et un répertoire de textes, d'autant plus commode qu'on s'habitue vite au plan stéréotypé qu'elles adoptent. Et l'on devine, par ce qui vient d'être dit, ce qu'apportent les meilleures. Le second volume de *Maria* en contient deux (malheureusement trop brèves) qui sont, en raccourci, des modèles du genre. M. l'abbé Combes [11] dégage l'élan très simple qui inspire les traités compacts de Gerson *sur le Magnificat*. Un double mouvement les traverse. L'un

> consiste à éclairer la vie et l'âme de la Sainte Vierge à la lumière convergente... des connaissances humaines, l'autre à s'installer en la vie intérieure ainsi atteinte pour éclairer de sa lumière exceptionnelle toute la science théologique et tout le progrès spirituel de l'âme... (p. 876).

Le P. J. A. de Almada, S.J., étudie pareillement de l'intérieur (*ibid.*, pp. 975-990) la théologie mariale de Suarez : le premier qui ait érigé le commentaire des questions mariales de la *Somme théologique* de saint Thomas en un traité systématique basé sur la maternité divine [12]. Excellente aussi est l'étude de G. Bauducco, S.J., sur *Les deux mariologies de Denys le Chartreux* [13]. C'est l'édition, malheureusement particlle, d'une thèse soutenue à la Grégorienne sur la pensée mariale de ce Denys († 1471). Grâce à une étude minutieuse et à une série de rapprochements ingénieux dont il situe le degré de certitude, G. Bauducco élucide ainsi le mystère des deux traités si semblables que l'auteur nous a laissés : le *De praeconio et di-*

11. *Maria*, t. II, 1951, pp. 863-882.

12. Deux étapes dans cette systématisation : Rome, 1585 (au témoignage de notes manuscrites), et Alcala, 1592, *De Mysteriis vitae Christi*.

13. F. M. Bauducco, *Due Mariologie di Dionigi il Certosino e loro cronologia*, Roma (sans nom d'éditeur), 1951, in-8° de 52 pp. et table. Les pp. 19-52 sont extraites de *Marianum*, 13 (1951), pp. 453-470. Les pp. 1-17 (plan de toute la thèse et bibliographie) n'ont pas été éditées ailleurs.

gnitate Mariae et le *De dignitate et laudibus Mariae*. Ce sont deux éditions d'un même ouvrage. Le *De praeconio* fut composé le premier peu avant (ou, moins probablement, peu après) 1433. Le *De dignitate* semble se situer après 1451 et avant 1466, plus probablement avant 1460.

Monographies de sujets

Tandis que les monographies d'auteurs manifestent l'état général des questions mariales en un temps, en un lieu et dans un personnage donnés et présentent ainsi comme une coupe dans le développement du dogme marial, les études centrées sur un sujet permettent, grâce à une sorte de limitation, de saisir des filières d'influence et le mouvement même de ce développement relativement à une question donnée.

Nous avons eu l'occasion de signaler les importantes contributions apportées ces derniers temps à l'histoire de la corédemption [14] et du rapport Marie-Église [15]. Signalons seulement le recoupement de ces deux séries d'études. Elles manifestent de façon convergente le sens du grand tournant de la théologie mariale au XII[e] siècle. On s'était borné auparavant à considérer le rôle théologique de Marie à l'Incarnation. On envisage dès lors son rôle durant l'accomplissement de la Rédemption au Calvaire et son prolongement actuel.

L'étude de l'Assomption est complexe. Le P. Balić y distingue quatre éléments : mort, incorruptibilité, résurrection et glorification. Il a consacré aux deux derniers, les deux premiers volumes de sa *Bibliotheca Assumptionis* : un dossier considérable des textes présenté avec clarté et rigueur, qui constitue l'instrument de travail fondamental pour l'étude de cette question [16]. Les volumes suivants seront consacrés aux deux autres éléments, et surtout au plus discuté, à celui que la définition dogmatique n'a pas tranché : la mort de la Sainte Vierge [17]. L'intention du P. Balić

14. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), pp. 188-189. Notre étude historique sur *Le titre de corédemptrice*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1951, sera recensée prochainement dans les pages bibliographiques.

15. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), pp. 295-304.

16. C. Balić, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, Roma, Academia Mariana, via Merulana, 124, 2 vol. in-8° de XI-416 et VI-533 pp., 165×250 : t. I, *Pars prior : ex aetate ante Concilium Tridentinum*, 1948; t. II, *Pars altera : ex aetate post Concilium Tridentinum*, 1950. Le soin apporté à élucider les questions de date et d'authenticité, et la présentation de cet *Enchiridion* sont dignes de tous les éloges.

17. Sur l'état actuel de la question, voir T. Gallus, S. J., *Quaestio mortis B. V. Mariae post bullam Munificentissimus Deus*, dans *Divus Thomas* (Plac.), 55 (1952), n° 1, pp. 2-14. Cet auteur a écrit une plaquette fort claire et bien présentée : *La Madonna Assunta*, Roma, Marietti, 1951, in-8° de 93 pp., 150×210, où il défend la thèse de l'immortalité, pp. 71-86. Cette thèse est

est d'apporter sur ce point la liste des arguments rationnels et traditionnels « *pour* et *contre* ». Les volumes III et IV de la *Bibliotheca Assumptionis* manifestent ce propos par leurs titres contradictoires. Il s'agit de l'édition de deux manuscrits.

L'un est un *Traité de l'Immortalité de... Marie*[18]. Il a été composé en 1707, à Alcala, par un Jésuite espagnol, dont le nom n'a pu être identifié. L'auteur développe en faveur de sa thèse une triple série d'arguments scripturaires, patristiques et de raison, principalement : la puissance du Christ, sa piété filiale envers sa Mère et l'Immaculée Conception qui affranchit Marie du châtiment de la mort.

L'autre traité, composé en 1686 par le clerc régulier italien B. Beverini, est intitulé : *De la mort corporelle de la Mère de Dieu*[19]. Il réfute la thèse de l'immortalité. C'est un ouvrage de polémique : violent, selon les mœurs de l'époque. Après avoir « épargné le nom » de son adversaire en le voilant sous le pseudonyme d'Athanasius, le controversiste croit avoir assez concédé à la charité envers lui, et n'épargne pas son opinion qu'il appelle « blasphème », « fable », « délire », et qualifie d'un choix abondant d'épithètes assorties. Passons sur les arguments scripturaires et traditionnels de Beverini, sur la réfutation qu'il apporte aux raisonnements de son adversaire, et signalons seulement ses arguments de raison : descendance adamique de Marie, conformité avec son Fils, gloire que lui procure l'acceptation de la mort, et manifestation de la réalité de sa nature humaine par son décès.

A ceux pour qui latin et technicité sont une barrière et qui désirent cependant prendre un contact direct avec les sources du dogme de l'Assomption, on ne saurait trop recommander l'ouvrage de Dom R.-J. HESBERT et Dom E. BERTAUD, O.S.B., *L'Assomption de Notre-Dame*[20]. C'est un recueil chronologique de textes : non point un *Enchiridion* doublant celui du P. Balić, mais un florilège d'œuvres assomptionnistes sélectionnées selon trois critères. Le premier est la conformité à la définition de Pie XII : autrement dit, on y trouvera les textes de la lignée qui devait aboutir à la bulle *Munificentissi-*

peu conforme à l'ensemble de la tradition. Si celle-ci hésite parfois, c'est, nous semble-t-il, parce que la « mort » de Marie, que l'Orient a si bien nommée « dormition », fut bien différente des autres morts, puisqu'elle n'était pas pour Marie la peine d'un péché, et que son corps virginal devait être préservé de toute corruption.

18. Anonymus, *Tractatus de Immortalitate beatae Virginis Mariae*, edidit. C. Balić, *O.F.M., Romae, Academia Mariana*, 1948, in-8° de IX-283 pp., 165 × 245.

19. B. Beverini, O.M.D., *De Corporali morte Deiparae*, edidit. C. Balić, *ibid.*, 1950, in-8° de XXV-122 pp.

20. Paris, Plon, t. I, *Des origines au XVI^e siècle*, 1952, in-8° de XX-428 pp., 140 × 205.

mus, à l'exclusion des opposants ou des tenants d'opinions trop particulières. Le second est l'authenticité : et sur ce point les auteurs sont au fait des dernières données de la science historique — comme le manifestent leurs excellentes notices. Le troisième critère est la valeur littéraire : et les deux traducteurs ont mis tout leur soin à conserver cette valeur. En ce premier volume (qu'un second achèvera prochainement), on trouve les grands textes assomptionnistes depuis l'homilétique grecque des VII^e^-IX^e^ siècles jusqu'aux grands docteurs de la fin du XVI^e^ siècle en passant par le moyen âge latin et notamment par le fameux traité *De Assumptione* du pseudo-Augustin.

A ce document mystérieux, la thèse soutenue par G. QUADRIO à l'Université grégorienne apporte une importante contribution[21]. On sait quel tournant il marque dans la pensée mariale du moyen âge. Il vient contrebalancer par la fausse autorité d'Augustin, mais aussi par d'authentiques raisons, le tort que le pseudo-Jérôme (=Radbert † vers 866) faisait à la cause de l'Assomption. Suivant la date qu'on lui attribue, la physionomie du développement de ce dogme en Occident change du tout au tout. Les deux principaux éléments de datation étant les manuscrits et les citations (implicites ou explicites) de ce traité, G. Quadrio a poursuivi dans ces deux domaines une recherche de vaste envergure : il a inventorié soixante-quatorze manuscrits et détecté de nombreux contacts littéraires. A partir de ces éléments, il date le *De Assumptione* de l'époque carolingienne et conjecture qu'Alcuin en serait probablement l'auteur.

Cette double conclusion ne semble pas recevable : la méthodologie du pseudo-Augustin (un des premiers théoriciens du développement dogmatique) déjà fort remarquable au XII^e^ siècle est anachronique à l'époque carolingienne; et sa théologie fait plutôt penser au mouvement issu de saint Anselme. Deux faits ont entraîné le thésiste à proposer cette date reculée. Le premier est une citation d'Abdon de Saint-Germain († après 921). Mais le P. Barré[22] montre que l'authenticité de ce témoignage n'est pas garantie. Le second fait, c'est la date du plus ancien manuscrit, dit de Saint-Martial : début XI^e^ siècle, selon le catalogue de la Bibliothèque Nationale de Paris. Mais, après examen direct, le P. Barré estime que cette date ne peut être garantie pour le texte de l'homélie en question. Faisant

21. G. Quadrio, S.D.B., *Il trattato De Assumptione B. M. Virginis dello pseudo-Augustino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Romae, Universitas Gregoriana, 1951, in-8° de XV-428 pp., 160×240. C'est le volume 52 de la collection « Analecta gregoriana ».

22. H. Barré, *La Croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150*, dans *Bulletin de la Société française d'Études mariales*, 7 (1949), p. 85. G. Quadrio n'a pu prendre connaissance de cette étude qu'en corrigeant ses deuxièmes épreuves (*Il trattato*, p. IX, n. 13).

fond sur ces deux témoignages, on comprend que G. Quadrio ait été acculé à remonter à l'époque carolingienne pour trouver un théologien digne d'assumer la paternité d'un si remarquable traité. Mais, ces deux faits isolés et douteux mis à part, tous les autres sont d'une cohérence éloquente : quasi brusquement au XII[e] siècle, le pseudo-Augustin apparaît (plus de dix manuscrits au XII[e], plus de vingt au XIII[e]). A partir de 1150, on le cite avec une fréquence croissante. Tout cela suggère une date de composition qui oscillerait entre le milieu du XI[e] siècle et les premières années du XII[e]. L'analyse de l'influence du pseudo-Augustin par le P. Quadrio est cependant valable dans la mesure où elle n'est pas entachée par sa datation trop haute; ce qu'il dit de l'influence du pseudo-Augustin antérieurement aux Victorins (pp. 175-223) est basé sur des rapprochements peu significatifs qui tiennent au fonds commun de la pensée médiévale : il serait curieux que tant d'auteurs aient emprunté au *De Assumptione* ce qu'il a de plus banal et soient restés imperméables à ses richesses. Ce qu'il dit de cette influence à partir de la seconde moitié du XII[e] siècle (pp. 224-409) constitue un apport de valeur, avec cette réserve toutefois que l'auteur, absorbé par le pseudo-Augustin, tend à ramener à son influence tous les témoignages assomptionnistes des XII[e]-XIII[e] siècles. Il serait un peu inquiétant que l'autorité fallacieuse de saint Augustin soit la cause quasi unique du développement du dogme de l'Assomption; et il semble en fait que la renaissance de cette croyance (obscurcie par l'autorité du pseudo-Jérôme) se soit faite en des milieux divers de façon relativement indépendante. C'est ce que suggère le dossier publié par le P. Barré dans le *Bulletin de la Société française d'Études mariales*, 1950[23]. L'influence du pseudo-Augustin fut considérable, certes; mais elle est loin d'être unique. Cela dit, il faut rendre justice à la thèse du P. Quadrio. Elle apporte une masse précieuse de manuscrits, de textes et de faits; et, partout où sa chronologie n'est pas en jeu, elle mérite pleine adhésion. On lira avec profit son analyse doctrinale (pp. 115-169), et sa remarquable étude de « l'influence du pseudo-Augustin sur la doctrine de l'Immaculée Conception » (pp. 371-384).

Ce dernier point suscite actuellement un vif intérêt et tend à prendre une place de premier plan : on prépare le centenaire de sa définition par Pie IX, le 12 décembre 1854. A cette date, on était peu féru de préoccupations historiques. Et il y a, sous ce rapport, une différence entre la rédaction de la Bulle *Ineffabilis* par Pie IX, qui prend de si haut la question historique, et la constitution *Munificentissimus* qui la pénètre avec tant d'acuité. Ainsi la définition de l'Immaculée Conception laisse aux historiens bien des faits à étudier, à situer, à expliquer, notamment la longue

23. 8 (1950), pp. 33-70.

évolution de l'opinion des théologiens latins : d'une négation quasi générale au temps de saint Bernard et de saint Thomas, à la croyance quasi unanime que l'on trouve à partir du début du XVIII[e] siècle. En gros, toute la difficulté consistait à justifier le caractère traditionnel de cette doctrine, sur laquelle la tradition ancienne fait silence, et à concilier la croyance populaire, progressivement vécue et fêtée liturgiquement, avec la donnée théologique de la nécessité de la rédemption par le Christ. On a peine à imaginer aujourd'hui à quel point ces deux données, lumineusement conciliées par la formule de la définition (« préservée de toute tache du péché originel *en considération des mérites du Christ Sauveur...* »), parurent antinomiques, à quelles disputes, à quelles luttes, à quelles persécutions même, ce conflit donna lieu; la signification de tels faits ne pourra être pleinement dégagée qu'au terme d'une étude historique approfondie.

Très neuve et profitable est, en ce sens, la contribution du P. Duval sur la position de l'Ordre dominicain en cette querelle : l'auteur montre avec une érudition considérable et une objectivité rare comment, dominé d'abord par l'exigence dogmatique qui oblige à voir en Marie, née de la race d'Adam, une rachetée, l'Ordre trouva, à l'intérieur même de cette exigence, une place pour l'Immaculée Conception[24].

Le livre du P. Giacinto BOSCO, O. P., *L'Immaculée Conception dans la pensée... de Catharin*[25] apporte sur ce point une illustration très vivante. L'auteur, se basant sur une correspondance manuscrite d'Ambroise Catharin, O. P., † 1553, reconstitue la lutte qui opposa les autorités civiles au couvent dominicain de la ville de Sienne entre 1526 et 1530. En bref, les faits sont les suivants. En 1526, devant le siège qui menaçait le gouvernement de liberté établi après l'assassinat d'Alexandre Bichi, la ville fit vœu de célébrer solennellement la fête de l'Immaculée Conception. Après la libération, les seuls dominicains se refusèrent à célébrer la fête de la Conception non prévue dans leur ordre et contraire à leurs principes. Le conflit menaçait de finir par une expulsion. C'est alors que Catharin, personnellement favorable à l'Immaculée Conception, fut nommé prieur. Il dépensa toute sa science juridique et sa diplomatie à calmer les passions adverses et y parvint en quelque façon. Il obtint notamment du pape Clément VII, le 13 octobre 1528, un indult, grâce auquel les dominicains de Sienne pouvaient célébrer la fête de la

24. Dans *Maria*, t. II, 1952, pp. 755-768.

25. *L'Immacolata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Catarino*, Firenze, ed. il Rosario, 1950, in-8° de IX-84 pp. 165 × 240. C'est l'édition partielle d'une thèse soutenue à l'*Angelicum* et dont on trouve le plan complet pp. III-IV. Le titre est celui de la thèse complète, mais dans cet extrait il n'est question de Cajetan qu'épisodiquement. Les pages 51-84 sont l'édition des passages essentiels de la correspondance de Catharin.

Conception sans encourir les sanctions de leurs supérieurs. On imagine par cet aperçu la complexité et l'intérêt d'un pareil débat. Il révèle l'état de la croyance à l'Immaculée-Conception dans les domaines les plus significatifs : le *peuple* de Sienne, la papauté et l'Ordre dominicain où Catharin fixa un courant favorable à l'Immaculée Conception par la rédaction des trois éditions sucessives de sa *Disputatio pro veritate conceptionis* (1532, 1542 et 1552). Cette tranche de vie est présentée par le P. G. Bosco avec une limpidité et une objectivité remarquables. Son petit livre, d'une lecture passionnante, mériterait une traduction française.

C'est d'un point de vue plus abstrait que la *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, fondée par le P. Balić pour préparer théologiquement le centenaire de 1854, aborde ces questions.

Le premier volume, œuvre posthume du P. Antoine BRAÑA ARRESE, O.F.M. († 1941), à qui avait été confiée la préparation de la *Bibliotheca* en question, est consacré aux *théologiens espagnols du XIV^e siècle*[26], période d'une grande importance. Tout au début du XIV^e siècle, Scot avait fait brèche dans l'opinion théologique opposée à l'Immaculée Conception. Et les théologiens espagnols jouent dans le développement de cette croyance un rôle de premier plan. Le franciscain Pedro Tomás compose entre 1316 et 1320 le premier traité ex professo *De Conceptione B. M. Virginis*, suivi par Guillelmo Rubió, Juan Vital et quelques autres de moindre importance. Après avoir donné une notice bien documentée sur chacun de ces auteurs peu connus, A. Braña montre, selon un plan systématique, comment ils conçoivent le péché originel et la possibilité de la préservation de Marie, puis leurs arguments d'Écriture, de tradition et de raison et leurs réponses aux objections des adversaires.

Le second volume de la *Bibliotheca* étudie un problème dont le sujet étonne : « Marie eut-elle l'usage de la raison au premier instant de sa conception ?[27] » L'auteur étudie d'abord l'histoire du problème. Posé pour la première fois par saint Thomas, il est résolu négativement[28]. Les franciscains Ubertin de Casale, en 1305, et François de Meyronnes († 1327), lui donnent pour la première fois une réponse positive. Sous des formes très diverses, cette opinion ralliera de plus en plus de suffrages et rencontre peu de négations. Le P. A. Martinelli, O.F.M., se propose de démêler en ce domaine ce qu'il y a de probable, de certain et d'inacceptable. L'affirmation du fait

26. A. Braña Arrese, O.F.M., *De Immaculata conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV*, Roma, Academia Mariana, 1950, in-8° de XXI-176 pp., 165 × 250.

27. A. Martinelli, O.F.M., *De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis, ibid.*, 1950, in-8° de XX-144 pp.

28. *Summa theol.*, III, q. 27, a. 3.

« historiquement commune » — estime-t-il [29] — à partir du XVI[e] siècle lui paraît « théologiquement probable ». Il discute ensuite le *mode* de cet usage anticipé de la raison; sans oser exclure la vision béatifique qu'il juge probable, il se rallie à la thèse de la science infuse (*per se infusa*) comme plus probable (pp. 84-86). Enfin il tente de préciser l'objet de cette connaissance infuse, d'ordre purement religieux : connaissance surnaturelle de Dieu entraînant un amour très parfait et un don total. Au premier abord, la question posée fait l'effet d'un faux problème, mais si la solution définitive échappe, j'avoue que la réflexion sur les éléments un peu rigides apportés par l'auteur a quelque peu entamé ma position première. En toute hypothèse, la richesse de grâce de Marie dut pour le moins hâter l'éveil de sa raison (comme on la voit hâter le développement intellectuel de certains saints enfants). Mais il y a plus. On se demande comment la plénitude de grâce initiale de Marie serait supérieure à celle de toute autre pure créature, comme on le croit communément, si elle était privée de tout acte et de tout mérite. En somme, dès lors qu'on admet l'Immaculée Conception et la grâce parfaite qu'elle implique, il semble difficile de refuser qu'il y ait eu dès cet instant dans l'âme de Marie un élan mystique — enveloppé et subconscient peut-être — mais profond et total vers son Dieu.

Insoluble aussi, mais révélatrice d'un aspect des conceptions mariales, et donnant à penser, est la question étudiée par le P. Juan LEAL, S.J., *L'image corporelle de la Vierge dans la littérature chrétienne* [30]. Le bilan de son enquête, qui intéressera les iconographes, est loin d'être négligeable du point de vue théologique. Au point de départ, on trouve un fait et un principe qui commandent toute la question. Le fait, c'est qu'il n'y a aucune tradition explicite sur l'aspect physique de Marie (comme sur celui du Christ) : « Nous ignorons le visage de la Vierge [31] », dit

29. Estimation un peu optimiste. Martinelli énumère près de cent cinquante témoins. Mais il note lui-même que leurs positions sont diverses et (pas assez précisément : « *saltem in parte* », dit-il, p. 11) que plusieurs restent en deçà de l'affirmation d'un usage de la raison *au moment de la conception*. Il ne signale pas assez qu'il y a dans cette liste des hésitants (par exemple Miechow, p. 15, n. 88), voire des opposants (tel Cajetan, p. 11, n. 32). Enfin qu'est-ce que cent cinquante auteurs par rapport à tant de milliers qui ne parlent pas de cette question parce qu'elle leur semble inutile et insoluble, ou même étrange ? Le petit nombre des opposants peut s'expliquer par un refus de la question : tant d'opinions étonnantes soutenues par les mariologues à partir du XIV[e] siècle n'ont rencontré qu'indifférence et silence. Cf. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), p. 295.

30. *La Imagen corporal de la santísima Virgen en la Literatura antiqua cristiana*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 25 (1951), pp. 475-508.

31. *De Trin.*, l. 8, c. 5; P. L., 42, 952; cf. c. 4, col. 951.

saint Augustin. Le principe, c'est que la beauté morale a un rayonnement physique : « L'aspect de son corps est un reflet (*simulacrum*) de son âme[32] », dit saint Ambroise. L'application de ce principe, qui commande tout le développement ultérieur, se fait en trois étapes. Durant la première, la description de la maternité virginale inclut une affirmation générale de la beauté de Marie; durant la seconde qu'inaugure saint Ambroise, on affirme explicitement le rayonnement corporel de cette beauté; durant la troisième, qui commence avec saint André de Crète († vers 740), on tente de préciser quelques traits concrets, étayant les intuitions physiognomoniques de quelques indices bibliques ou archéologiques : ainsi Marie serait blonde à la ressemblance de son ancêtre David, selon le témoignage de I Sam., 16, 12. L'auteur reconnaît peut-être trop de probabilité à ces déductions gratuites. Du moins faut-il retenir le *principe*, dont elles sont l'application discutable et qui guide la tradition en ce domaine : il exprime l'intimité du lien du corps et de l'âme, en sorte qu'on est assuré de la beauté de Marie dans la mesure où il y a un rayonnement physique de la beauté morale. L'étude du P. Leal offre ainsi quelque recoupement avec le dogme de l'Assomption qui a rappelé que le corps de Marie fait partie de son mystère.

Autre question bien particulière : celle des rapports de Marie et de l'Eucharistie. Le P. García Garcés vient de rassembler sur ce point les textes de l'hymnographie médiévale[33]. Ce dossier abondant, dont un index rend la consultation aisée, apporte lui aussi ses lumières. Il manifeste notamment comment la considération de la Vierge a aidé la piété chrétienne à prendre conscience du réalisme de la présence eucharistique : « *Verum corpus natum ex Maria Virgine* », chante saint Thomas d'Aquin.

Plus curieuse encore paraîtra une dernière question à laquelle H. Frevin a consacré sa thèse de théologie : *Le Mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*[34]. Ici, nous avons au point

32. *De Virg.*, l. 2, c. 2, n° 6; P. L., 16, 209.

33. N. García Garcés, *La Virgen y la Eucaristia en la himnografia medieval*, dans *La Virgen y la Eucaristía*, Madrid, Ephemerides Mariologicae, Buen Suceso 22, 1952. Ce volume in-8° de 237 pp., table et 12 illustrations hors texte, 165×240, a été édité à l'occasion du Congrès eucharistique de Barcelone. Il étudie les rapports de Marie et de l'Eucharistie sous différents angles théologiques (pp. 23-68 et 119-153 : une étude fort dense de B. García-Rodríguez sur les rapports de Marie et du sacerdoce), iconographique (pp. 154-173), poétique (témoignages des poètes espagnols du XV^e^ au XVIII^e^ siècle, pp. 173-197, et du poète catalan Verdaguer, pp. 198-219), hagiographique (étude bien documentée de P. Franquesa sur saint Antonio Claret, pp. 220-237), et même scripturaire (pp. 9-23 : rapprochements entre Act., 1, 13; 2, 42, 46; Jn, 2, 1). On y trouvera une belle méditation en français du P. E. Neubert, pp. 111-118.

34. Lille, Facultés catholiques, 1951, 263 pp. et tables, 210×275. Tirage

de départ une donnée biblique : en Matthieu, 1, 20, Marie est dite épouse de Joseph (τὴν γυναῖκά σου). L'auteur, s'inspirant d'une suggestion de M. Le Bras, suit le cheminement de cette donnée chez les écrivains latins jusqu'à la fin du XIII[e] siècle. Et cette enquête est révélatrice. Le fait biblique du mariage de la Vierge eut sur le développement de la théologie de ce sacrement une influence décisive. C'est en réfléchissant sur ce fait que saint Augustin a le premier élaboré cette théologie jusque-là tout implicite. Chez les canonistes médiévaux, ce même fait provoque le triomphe de la « théorie consensuelle » sur la « théorie charnelle »; il fait prendre plus claire conscience de la sainteté du mariage et facilite ainsi l'accession de ce sacrement au nombre septenaire en un temps où sa fixation s'élaborait non sans quelque hésitation [35].

Une fois de plus, on voit qu'une monographie mariale bien conduite atteint à quelque degré un double résultat : meilleure connaissance de la Vierge, meilleure connaissance de quelque autre domaine théologique. On touche ici ce qu'est la fonction de la mariologie : principe de lumière et facteur d'équilibre pour le reste de la doctrine chrétienne. On pourrait en ce sens multiplier les exemples. A l'origine, la réalité de la maternité de Marie fut dressée contre le docétisme qui détruisait la nature humaine du Christ; puis le titre de *Theotokos* fut l'occasion de définir sa divinité, et ainsi de suite jusqu'à la récente définition de l'Assomption, proclamée dans le but explicitement formulé d'affermir la foi en la destinée divine de l'homme et en la résurrection des corps, proposant, en un mot, Marie comme modèle et comme type à l'humanité rachetée en marche vers son triomphe [36]. Bref, à l'image de la Vierge, « servante du Seigneur », la mariologie est à sa façon servante de la théologie, et ceux qui, au XIX[e] siècle notamment, l'ont arrachée à sa mission pour en faire une sorte de spécialité close, l'ont conduite du même coup à la misère et à la stérilité.

Bien conduit, le patient travail des monographes retrouve cette mission qui fut en fait celle de la théologie mariale des grandes époques. Non seulement ces études font mieux connaître les divers aspects de la doctrine chrétienne, mais elles aident à saisir

onéotypé limité à 150 exemplaires. On peut se procurer cet ouvrage en s'adressant à l'auteur : 104, rue de Puiteaux, Wavrin, Nord (C.C.P., Lille, 7335a; prix : 625 fr.). Un index onomastique facilite la consultation de cet excellent ouvrage.

35. C'est aussi en réfléchissant sur ce fait (dans la *Somme théologique*) que saint Thomas en vint à unifier en profondeur dans une lumière chrétienne la perspective aristotélicienne des deux fins qu'il enseignait depuis le *Commentaire des Sentences*, ainsi que l'a montré le P. Robilliard dans un cours professé cette année au Saulchoir.

36. *A. S. S.*, 42 (1950), pp. 769-770.

plus précisément et plus efficacement, en vue de progrès ultérieurs, cette portée méthodologique de la mariologie qu'a exprimée en forme poétique une vieille antienne inspirée de saint Léon et de Gn., 3, 15 : « Réjouis-toi, Vierge Marie, car tu as détruit toutes les hérésies [37]. »

R. Laurentin.

En dernière heure, nous recevons plusieurs monographies d'auteurs. Voici d'abord deux travaux de valeur qui ont le mérite de défricher le terrain trop négligé de la patristique.

C'est d'abord le travail du salésien allemand G. SOLL sur la mariologie des cappadociens, thèse dactylographiée soutenue à la Faculté de théologie de l'Université de Tübingen, en 1948. L'auteur, qui nous en livre un excellent résumé dans trois articles de la *Theologische Quartalschrift* [38], prépare actuellement une Histoire générale de la Mariologie.

Aux Facultés théologiques de Lyon, M. R. D'IZARNI, P.S.S., a présenté cette année une thèse sur *La Virginité selon saint Ambroise* (2 vol. dactylographiés 97 et 80 pp.). La virginité de Marie y tient une place importante. Outre le chapitre qui lui est consacré, on trouve divers textes marials, en situation, presque en chacun des chapitres où sont étudiés les principaux thèmes ambrosiens.

Signalons deux travaux plus modestes, qui ont le défaut de trop systématiser en des cadres modernes la pensée des auteurs étudiés et l'avantage de fournir un consciencieux inventaire des textes et maints renseignements utiles : F. CUCCHI, O.F.M., Conv., *La mediazione universale della santissima Vergine negli scritti di Bernardino de Bustis*, Milano, Ancora, 1952, in-8° de 289 pp., 195 × 125, et B. COSTA, *La mariologia di S. Antonio di Padova*, Padova, Al santo, 1950, in-8° de 181 pp., 245 × 175. Resterait à montrer les influences subies par ces auteurs célèbres, mais peu originaux.

37. L. Brou, *Marie, destructrice de toutes les hérésies*, dans *Ephemerides liturgicae*, 62 (1948), pp. 321-353, et 65 (1951), pp. 28-33. Cette antienne, citée par Autbert † 784, est antérieure à la fin du VIII[e] siècle.

38. 131 (1951), pp. 263-188, 288-319, 426-457. Nous regrettons que la place nous manque pour parler de cette étude dont la richesse défie tout résumé.

LE PREMIER CONGRÈS DES RÉVÉRENDES MÈRES GÉNÉRALES DES CONGRÉGATIONS DE DROIT PONTIFICAL

Le congrès des états de perfection qui s'est tenu à Rome à la fin de l'Année Sainte [1] a été, de la part de la Sacrée Congrégation des Religieux, la première manifestation d'une intention délibérée de multiplier de telles rencontres dans le but, non seulement de faire mieux connaître les décisions et orientations actuelles de la Congrégation, mais aussi de lui permettre de mieux connaître les difficultés et les initiatives des religieux et religieuses de tous pays et de favoriser entre eux les échanges de vues et les mises en commun des efforts d'adaptation et de rénovation.

Les religieuses avaient été absentes des débats du congrès de 1950. Un congrès international vient d'être organisé à Rome par la Sacrée Congrégation du 11 au 13 septembre qui s'adressait aux Rdes Mères Générales des Congrégations de Droit pontifical. Si cette initiative audacieuse, dont le projet, il y a deux ans, ne provoquait chez beaucoup qu'un sourire sceptique, s'est montrée possible et féconde, c'est bien la preuve que nos religieuses manifestent presque en tous les pays une extraordinaire vitalité et une magnifique volonté de s'adapter et de s'unir.

Malgré une convocation tardive, des neuf cent quinze Congrégations de droit pontifical, plusieurs centaines de Mères générales étaient venues de tous pays. De nombreuses congrégations étant représen-

1. Le premier volume — il y en aura quatre — des actes de ce Congrès des états de perfection, vient de paraître (Libreria internazionale *Pia Società San Paolo* via Beato Pio X, Roma). *La Vie Spirituelle* en rendra compte incessamment.

tées par plusieurs religieuses, l'Aula magna du Gregorianum fut tout juste assez grande pour contenir un bon millier de congressistes.

Après qu'on eut entendu une série de communications sur les exigences actuelles de la formation des religieuses actives à la vie apostolique, pour l'Italie, les pays de langue française, anglaise, espagnole et allemande, Mgr Scapinelli, Sous-secrétaire de la Congrégation, fit une rapide, mais suggestive, présentation des mouvements et associations de religieuses qui, à travers le monde, s'efforcent de coordonner leurs efforts; le P. Bergh, S. J., dessina le bilan spirituel de cet effort généralisé d'adaptation et de coordination.

Puis deux initiatives nouvelles furent proposées à la discussion et à l'assentiment des Mères générales : création d'une commission consultative composée de vingt supérieures générales (chargée d'informer la Congrégation des besoins actuels des Sœurs et d'informer celles-ci de ses directives), création à Rome d'une Faculté d'études religieuses pour les religieuses et les jeunes filles engagées dans l'apostolat; enfin, le Rme P. Larraona, Secrétaire de la Congrégation, en plusieurs exposés, donna des précisions fort importantes sur les directives actuelles du Saint-Siège. Il a précisé notamment que toutes les Unions et Commissions de religieuses ne retiraient rien à l'autonomie de chaque Institut ni au pouvoir des évêques et que l'action de la Congrégation pouvait se résumer, selon les cas, en l'une de ces formules : Faire — Laisser faire — Aider à faire — Faire faire. Il a donné ensuite d'utiles précisions qui rendront plus faciles des modifications aux Constitutions et aux Coutumiers (notamment au sujet de la simplification de l'habit religieux et de la suppression des diverses « classes » de religieuses). Il a donné également des directives utiles et autorisées concernant l'adoption des prières liturgiques en langue française, la formation des jeunes religieuses, les élections et réélections, les indults d'exclaustration.

Toutes ces conférences et directives seront intégralement publiées en cinq langues : ainsi, toutes les Supérieures générales, même celles qui n'ont pu venir au Congrès, ainsi que les ecclésiastiques qui sont leurs supérieurs ou leurs conseillers, pourront bénéficier du Congrès.

Ce qu'on est heureux de souligner, c'est non seulement l'importance des encouragements décisifs et de l'aide autorisée que viennent de recevoir les efforts d'adaptation des religieuses actives, mais la confiance qu'on leur fait. On cesse de les considérer comme des mineures, on constate avec satisfaction qu'elles sont de plus en plus capables de prendre d'elles-mêmes des initiatives, de s'adapter, de se

grouper et de coordonner d'elles-mêmes leurs efforts de formation et d'action.

Ceci est certainement un signe des temps, que le Saint-Père, lors de l'audience pontificale qui a clôturé le Congrès, a tenu à encourager dans un discours qu'on lira ci-dessous qu'on donne aux Mères générales des directives précises, toutes chargées d'avenir.

Mais cela ne veut pas dire que tout soit déjà parfait. Les organisateurs et les Mères générales ont paru avoir quelque difficulté à s'adapter aux lourdes exigences inhérentes à tout congrès international, quoique fussent distribués des résumés en français, anglais, italien, allemand et espagnol de toutes les conférences, ou qu'on fît donner en ces langues un résumé oral des communications du Secrétaire de la Congrégation, beaucoup des Mères générales, surtout celles qui, n'habitant pas Rome ne comprennent pas l'italien, ont eu l'impression d'être des étrangères, ou à tout le moins des provinciales déroutées par les us et coutumes de la capitale. D'autres ont eu quelque difficulté à surmonter leur susceptibilité de nationalité ou d'appartenance à leur famille spirituelle. Puisque ce congrès s'intitulait « le premier », on peut espérer qu'il sera renouvelé et que, grâce à l'effort de tous et des organisateurs, ces petites difficultés seront aisément surmontées. Ce n'est pas en un jour que la « partie la plus excellente du troupeau du Christ » retrouvera pleine confiance en elle-même, l'inspirera aux autres, et accédera à sa majorité dans l'Église. Mais le mouvement est plus qu'amorcé : ce congrès en est la preuve et le gage.

Fr. A. Plé, O. P.

DISCOURS DU SOUVERAIN PONTIFE AUX RÉVÉRENDES MÈRES GÉNÉRALES

15 septembre 1952

Nous vous adressons Notre salut paternel, très chères filles, qui êtes venues en si grand nombre au Congrès international des Supérieures générales des Ordres et Congrégations de femmes et qui, à la fin de vos travaux, au moment de mettre en œuvre les résultats de vos délibérations, venez chercher auprès de Nous la bénédiction du Vicaire du Christ.

Lorsque la Sacrée Congrégation des Religieux Nous proposa de réunir ce Congrès, Nous crûmes devoir réfléchir : une entreprise de caractère international comme celle-ci exige toujours des dépenses considérables de temps, d'argent et d'effort personnel. Il fallait cependant admettre sa nécessité ou en tout cas sa grande utilité. En fait, Nous avons cru devoir Nous rendre au bien-fondé des motifs présentés et l'imposante assemblée que Nous avons ici sous les yeux, vos regards, toute votre attitude Nous disent que, durant ces jours, une immense bonne volonté était à l'œuvre.

Oui, très chères filles, les échos du Congrès, qui vient de se terminer, ont proclamé avec quel sérieux vous envisagez le service de Dieu et combien vous voulez vous dépenser pour vos familles religieuses et pour l'Église. A cette fin, vous souhaitez entendre de Nous un mot de consolation, d'encouragement, et quelques directives.

Il y a juste un an, Nous avons traité en détail une série de questions qui concernent le bon état des Ordres et Congrégations de Religieuses éducatrices et leur adaptation convenable à la situation actuelle. Un certain nombre, sinon la plupart des indications que Nous donnions alors, valent aussi pour toutes les autres Congrégations de Religieuses. Les expériences de l'année qui vient de s'écouler Nous invitent à attirer votre attention sur les directives, que Nous formulions à cette époque. Nous vous demandons de vous y conformer courageusement, lorsque vos Sœurs et votre propre expérience vous disent que le moment est venu de tenir compte intelligemment des formes de vie actuelles.

Nous avons, pour vous parler ainsi, un motif bien spécial. Vous savez que les Ordres de femmes traversent une crise assez grave : Nous voulons dire la baisse du nombre des vocations. Cette crise n'a certes pas encore atteint tous les pays. Même là où elle sévit, son intensité n'est pas égale partout. Mais déjà maintenant, dans une série de pays européens, elle est inquiétante. Dans une région où, il y a vingt ans, la vie religieuse féminine était en pleine efflorescence, le nombre des vocations a baissé de moitié. Et cependant, autrefois, de sérieuses difficultés entravaient la vocation des jeunes filles, tandis qu'à notre époque les conditions extérieures semblent y pousser, et l'on croirait devoir se mettre en garde contre des vocations fictives.

Nous ne voulons pas traiter en détail de cette crise qui Nous cause de lourds soucis. Une autre circonstance Nous en fournira l'occasion. Aujourd'hui, Nous voulons uniquement Nous adresser à ceux qui, prêtres ou laïcs, prédicateurs, orateurs ou écrivains, n'ont plus un mot d'approbation ou de louange pour la virginité vouée au Christ; qui depuis des années, malgré les avertissements de l'Église et à l'encontre de sa pensée, accordent au mariage une préférence de principe sur la virginité; qui vont même jusqu'à le présenter comme le seul moyen capable d'assurer à la personnalité humaine son développement et sa perfection naturelle : ceux qui parlent et écrivent ainsi, qu'ils prennent conscience de leur responsabilité devant Dieu et devant l'Église. Il faut les mettre au nombre des principaux coupables d'un fait dont Nous ne pouvons vous parler qu'avec tristesse : alors que, dans le monde chrétien et même partout ailleurs, retentissent aujourd'hui plus que jamais les appels aux Sœurs catholiques, on se voit bien à regret forcé d'y donner coup sur coup une réponse négative, on est même parfois contraint d'abandonner des œuvres anciennes, des hôpitaux et des établissements d'éducation — tout cela parce que les vocations ne suffisent pas aux besoins.

Pour vous-mêmes, voici Nos recommandations : dans cette crise des vocations, veillez à ce que les coutumes, le genre de vie ou l'ascèse de vos familles religieuses ne soient pas une barrière ou une cause d'échecs. Nous parlons de certains usages qui, s'ils avaient jadis un sens dans un autre contexte culturel, ne l'ont plus aujourd'hui, et dans lesquels une jeune fille vraiment bonne et courageuse ne trouverait qu'entraves pour sa vocation.

Dans Notre exposé de l'an passé, Nous en avons donné différents exemples. Pour revenir en un mot sur la question du vêtement : l'habit religieux doit toujours exprimer la consécration au Christ; c'est cela que tous attendent et désirent. Pour le reste, que l'habit soit convenable et réponde aux exigences de l'hygiène. Nous ne pouvions qu'exprimer Notre satisfaction, lorsque, dans le courant de l'année, Nous vîmes que l'une ou l'autre Congrégation avait déjà tiré quelques conséquences pratiques à cet égard. En résumé, dans ces choses qui ne sont pas essentielles, adaptez-vous autant que vous le conseillent la raison et la charité bien ordonnée.

Ceci dit, Nous vous proposons, très chères filles, deux exhortations instantes :

1) Une affection maternelle *dans la direction de vos Sœurs : Il est sans doute vrai, comme le prétend la psychologie, que la femme revêtue de l'autorité ne réussit pas aussi facilement que l'homme à doser exactement la sévérité et la bonté, à les équilibrer. Raison de plus pour cultiver vos sentiments maternels. Dites-vous bien que les vœux ont exigé de vos Sœurs, comme de vous-mêmes, un grand sacrifice. Elles ont renoncé à leur famille, au bonheur du mariage et à l'intimité du foyer. Sacrifice de haut prix, d'une importance décisive pour l'apostolat de l'Église, mais sacrifice tout de même. Celles de vos Sœurs, dont l'âme est la plus noble et la plus affinée, ressentent ce détachement de la façon la plus vive. La parole du Christ : « Celui qui, ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu » trouve ici son application intégrale et, aujourd'hui encore, sans réserve. Mais l'Ordre doit remplacer la famille, autant qu'il se peut, et vous, les Supérieures générales, vous êtes appelées en premier lieu à insuffler à la vie commune des Sœurs la chaleur des affections familiales.*

Aussi devez-vous vous-mêmes être maternelles dans votre comportement extérieur, dans vos paroles et vos écrits, même si parfois vous devez vous dominer; soyez-le par-dessus tout, dans vos pensées intimes, vos jugements et, autant que possible, votre sensibilité. Demandez chaque jour, à Marie, Mère de Jésus et notre Mère, qu'elle vous apprenne à être maternelle.

2) La formation de vos Sœurs *au travail et à la tâche qui leur*

incombe. Ici pas de mesquinerie, mais soyez larges de vues. Qu'il s'agisse d'éducation, de pédagogie, de soin des malades, d'activités artistiques ou autres, la Sœur doit avoir ce sentiment : la Supérieure me rend possible une formation qui me met sur un pied d'égalité avec mes collègues dans le monde. Donnez-leur aussi la possibilité et les moyens de tenir à jour leurs connaissances professionnelles. Cela aussi, Nous l'avons développé l'année passée. Nous le répétons afin de souligner l'importance de cette exigence pour la paix intime et l'activité de vos Sœurs.

Vous venez, très chères filles, de toutes les parties du monde, de près et de loin. Dites à vos Sœurs que Nous les remercions pour leur prière dont Nous avons tant besoin; pour leur bon exemple qui aide puissamment à confirmer tant de catholiques dans leur foi et à conduire vers l'Église tant de ceux qui ne lui appartiennent pas; pour leur travail au service de la jeunesse, des malades et des pauvres, dans les missions, sous beaucoup d'autres formes qui toutes sont précieuses pour la croissance et l'épanouissement du règne de Jésus-Christ sur les âmes. Dites à vos Sœurs que Nous leur accordons toute Notre affection; que leurs soucis sont Nos soucis, leurs joies, Nos joies; que, par-dessus tout, Nous leur souhaitons la double force du courage et de la patience dans l'œuvre de leur propre perfection et pour l'apostolat que leur divin Maître et Époux leur a assigné.

En signe de Notre bienveillance paternelle et comme gage de la grâce et de l'amour triomphants du Divin Cœur, Nous vous accordons, très chères filles, à vous, à vos Sœurs et à vos œuvres, Notre Bénédiction apostolique.

(Texte publié dans l'*Osservatore Romano* du 21 septembre 1952.)

LE CONGRÈS NATIONAL DES RELIGIEUX ET RELIGIEUSES DES ÉTATS-UNIS

Le premier congrès national des religieux et religieuses des États-Unis s'est réuni à l'Université Notre-Dame le samedi 9 août pour une session de cinq jours. Le thème des travaux était : l'adaptation de la vie religieuse aux besoins américains. Le Rme P. Arcadio Larraona, secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux; le T. R. P. Giuseppe Giampietro, S. J., de la même congrégation, et le T. R. P. Paul Philippe, O. P., de l'Institution de Spiritualité de l'Angelicum, étaient venus de Rome et ont assisté à toute la session.

Les séances de travail des religieux étaient présidées par le R. P. Francis J. Connell, C.SS.R., de l'Université catholique de Washington, D. C., et celles des religieuses par la Rde Mère Gérald, O. P., d'Adrian, Michigan. Religieux et religieuses travaillaient séparément, sauf pour les séances d'ouverture et de clôture où ils se réunirent pour entendre le Rme P. Larraona leur adresser la parole. Chaque Ordre ou Congrégation ayant des maisons aux États-Unis fut représenté au congrès et chaque aspect de la vie religieuse et de l'apostolat fut examiné.

Au cours de leurs travaux, les religieux abordèrent les thèmes suivants : la vie religieuse dans l'Amérique moderne; sacerdoce et ascétisme religieux à la lumière de *Menti Nostrae*; les religieux des rites orientaux aux États-Unis; les Instituts séculiers aux États-Unis; adaptation de la règle des religieux clercs au ministère paroissial; théologie de la vocation religieuse; les qualités requises des candidats à la vie religieuse; les méthodes pour susciter des vocations religieuses; la vie spirituelle et intellectuelle des religieux clercs; les qualités requises des frères convers; les qualités requises des membres des Instituts de frères; le religieux enseignant; le religieux en mission à l'étranger;

le religieux en paroisse; le religieux dans les œuvres sociales; l'exercice de l'autorité par les supérieurs religieux américains, l'esprit de l'obéissance religieuse dans l'Amérique moderne; observance de la pauvreté et vie commune en Amérique; comment entretenir un idéal de chasteté dans la vie américaine.

La section des religieuses suivit les mêmes lignes générales de travail que celle des religieux, en insistant toutefois d'une façon spéciale sur les adaptations dans l'observance de la pauvreté et de l'obéissance, la modification de l'habit religieux en face de la vie moderne et de l'apostolat, la formation des maîtresses des novices et des supérieures, et les nécessités particulières de formation inhérentes à certaines formes d'apostolat comme celui des infirmières, les œuvres sociales, l'enseignement dans les écoles paroissiales, etc.

L'un des plus grands bénéfices de ce congrès fut qu'il donna aux supérieurs majeurs et aux religieuses des différents instituts une occasion de se rencontrer, de discuter ensemble de leurs problèmes communs et de prendre conscience du grand nombre de différences qui existent entre les différents Ordres. Ces différences et cette variété n'apparurent nulle part autant qu'au cours des discussions sur la pauvreté et la vie commune. Comment pourrait-on, à l'heure actuelle, attendre ou espérer une complète unanimité dans l'observance de la pauvreté alors qu'il existe de telles divergences entre les constitutions, les œuvres, l'esprit des différents instituts eux-mêmes? Il reste à chaque institut à se réunir en sessions particulières et à voir comment adapter ses constitutions pour trouver le *modus vivendi* correspondant aux besoins de l'apostolat aux États-Unis.

Un pas a été fait dans ce sens pendant le congrès même lorsque les différentes familles religieuses (clercs et religieuses ensemble) se réunirent le soir pour des discussions de famille. C'est ainsi que franciscains, bénédictins, passionnistes, dominicains et bien d'autres eurent des réunions générales de leurs propres religieux et religieuses.

Un autre bienfait du congrès a été de mettre bien des supérieurs au fait des courants de l'Amérique moderne et des problèmes à la fois physiques et psychologiques auxquels leurs instituts se heurtent, en tant que corps constitué aussi bien que dans chacun de leurs membres. Les obstacles que l'on rencontre dès qu'on essaie de former le caractère religieux et l'esprit de la jeunesse américaine moderne ont été mis en pleine lumière.

Sur ce dernier point, l'un des orateurs fit remarquer très vigoureusement que les quantités de difficultés que rencontrent certaines communautés à la fois pour entretenir les vocations et travailler avec succès à l'apostolat proviennent de ce que ces communautés sont venues d'Europe s'installer aux États-Unis, apportant avec elles des façons de voir et des traditions fortement empreintes de particularismes nationaux. Il en résulte que les jeunes Américains et Américaines

sont souvent rebutés par des coutumes et des façons de vivre complètement étrangères à la mentalité américaine et qui leur apparaissent quelquefois comme un pur formalisme. Cela se retrouve avec la même évidence dans l'apostolat, en particulier dans les œuvres paroissiales où les religieux allemands, français ou italiens se rendent compte qu'ils doivent commencer par « s'américaniser ».

Une fois reconnues les différences des tempéraments nationaux, il a été admis par tous que rien de ce qui est inhérent au tempérament américain ne le rend inapte à la vie religieuse. Ce qu'il faut, c'est adapter la vie religieuse pour l'harmoniser plus parfaitement avec les traits suivants de l'Américain moderne : un grand amour de la liberté personnelle; une attitude joyeuse et énergique à l'égard de la religion et des observances; une aptitude à travailler avec zèle; un grand attrait pour le progrès dans tous les domaines de l'effort humain; un don inné pour les sciences empiriques et expérimentales; une grande quantité de vertus naturelles, surtout générosité, charité fraternelle, zèle, justice sociale et respect de la dignité de la personne.

Les points dangereux qu'il faut signaler dans le tempérament américain peuvent habituellement se résumer en une phrase : le danger de vivre une vie purement naturelle et de pratiquer uniquement les vertus naturelles. Si une adaptation est nécessaire en Amérique, ce n'est pas tant sur le plan d'un contact élargi avec le peuple dans l'apostolat ou d'une plus grande souplesse dans des observances religieuses purement extérieures et routinières (comme c'est généralement le cas dans les instituts religieux modernes d'Europe), mais dans la nécessité de surnaturaliser l'apostolat des religieux américains, de les amener à reconnaître l'absolue nécessité d'une vie intérieure, d'inculquer aux monastères et couvents d'Amérique un esprit authentiquement religieux et monastique. Là encore, il est évident qu'il est très difficile à des religieux européens de comprendre tout à fait les religieux américains, et vice versa. Il est tout aussi évident qu'à l'intérieur d'un ordre religieux il ne peut exister une parfaite similitude d'observances et d'esprit dans les différentes nations où l'Ordre a des maisons. Nous devons nous contenter d'unité dans la variété.

Les religieux américains se rendent de plus en plus compte de leurs déficiences et cherchent d'une façon générale à y porter remède. L'institut de théologie spirituelle organisé pour les prêtres par les Pères dominicains de River Forest, Illinois, est un des moyens proposés pour corriger les déficiences et préparer les adaptations.

De même, en ce qui concerne les religieuses, on sent un grand besoin d'adapter et de comprendre plus clairement la signification de la vie religieuse et des vœux. Pour répondre au besoin d'avoir de meilleures supérieures et des maîtresses des novices plus capables, les Pères dominicains des États-Unis préparent actuelle-

ment le programme d'une école de formation pour les maîtresses des novices et les supérieures dominicaines. Cette école s'ouvrira pendant chaque été et les Pères dominicains en seront les professeurs. Ils se sont rendu compte qu'il était pratiquement impossible d'organiser des cours généraux de formation s'adressant aux religieuses de différents Instituts. Si l'on songe aux différentes écoles de spiritualité et aux applications variées des vœux de religion que font les différentes constitutions, on doit admettre aussi que la seule façon prudente de former les maîtresses des novices et les supérieures est de concentrer ses efforts sur un seul institut religieux à la fois. De cette façon également, les treize mille religieuses dominicaines des États-Unis parviendront à une plus étroite harmonie entre elles et réaliseront mieux qu'elles sont toutes les enfants d'un même Père spirituel, saint Dominique.

Fr. Jourdain Aumann, O. P.

LA PRIÈRE DES LAÏCS A BOSSERVILLE

Cent cinquante laïcs se sont servi du *Bréviaire des Fidèles* durant la retraite annuelle des Fraternités du P. de Foucauld, qui s'est tenue à la Chartreuse de Bosserville, près de Nancy, entre le 24 et le 31 août. Français et Belges principalement, mais aussi Suisses, Hollandais ont formé là, durant cette semaine, une grande Fraternité.

Ayant reçu du P. de Foucauld le sens et le goût de la prière, ces « Fraternités », tout en ne connaissant pas l'orientation liturgique de la « Paroisse Universitaire », par exemple, étaient assez bien préparées à réciter le *Bréviaire des Fidèles*.

Ce compte rendu voudrait donner brièvement le résultat de cet essai et les quelques conclusions que l'on peut en tirer dès maintenant.

Comment s'est-on servi du « Bréviaire des Fidèles » à Bosserville ?

Tout d'abord, pour remédier au manque de Bréviaires (qui ont pu être achetés en cours de retraite), on avait ronéotypé la traduction des psaumes du *Bréviaire des Fidèles*, ce qui permit à tous les retraitants de réciter ensemble au moins le corps de l'office. L'initiation au Bréviaire s'est faite au cours même de la récitation comme doit se faire tout apprentissage : la pratique a précédé la théorie (et encore une fois s'est vérifié le proverbe : « C'est en forgeant que l'on devient forgeron »). Pour faciliter la tâche et éviter le désordre, on avait prévu un maître de chœur qui, bien entendu, donnait le ton et le rythme de la psalmodie et qui aussi, avant chaque office, faisait préparer l'heure que l'on se disposait à réciter. Le « maître de chœur » prenait soin d'indiquer clairement le déroulement de chaque office : hymne, psaumes, lecture, oraisons, etc.; puis il donnait le numéro de la page de chaque morceau. Le psaume était présenté par quelques mots d'explication ou d'orientation de prière sur la demande même des retraitants. Enfin, au cours même de l'office, il redonnait encore les pages pour chaque ma-

iement du Bréviaire. Cette insis-ance voulue permit de dépasser es difficultés relatives du méca-isme rubrical. Avec le *Bréviaire les Fidèles*, on ne se confectionne as, comme certains le croient, n office à soi plus ou moins fan-aisiste, mais on doit y prendre elon le temps dont on dispose la ubstance quotidienne de l'office ivin traditionnel de l'Église.

Quel que soit le Bréviaire (ro-ain, monastique, En-Calcat, lenry), un apprentissage est né-essaire, ce qui suppose une pé-iode de tâtonnements. Or, un egroupement comme celui des raternités à Bosserville, est un oyen tout trouvé pour amorcer ette initiation que beaucoup de idèles ne peuvent entreprendre ou n'ont pas le courage d'entre-rendre) sans guide.

L'expérience de Bosserville ontre cependant que les difficul-és ne sont pas de nature à arrêter a moindre bonne volonté. Dès le remier soir et durant la semaine ntière, l'office s'est déroulé sans éritable « trou ». Tout s'est passé omme une messe dialoguée dans ne paroisse qui apprend à bien rier en communauté. Les pro-rès rapides dans la psalmodie omme dans le rythme général de office, très nettement sentis au ours de la retraite, prouvent ssez que le principal est de « s'y ettre ». La grande et l'unique ifficulté n'est pas de choisir un réviaire ni de s'en servir, c'est 'introduire la prière dans sa vie oncrète, et régulièrement. C'est ussi de changer ses habitudes de rière et d'abord de changer ses onceptions pour admettre et dopter une prière plus variée et beaucoup plus riche que la prière familiale traditionnelle apprise jadis au collège — ou au catéchisme.

L'ensemble des réactions recueillies parmi les nombreux retraitants des Fraternités fait entrevoir les possibilités actuelles du *Bréviaire des Fidèles* : ils le trouvent compliqué, disons-le franchement; qui ne trouve compliqué le Bréviaire qu'il aborde pour la première fois ? Or, après une fréquentation régulière sur l'espace d'une semaine, ils ont découvert désormais la portée de la prière de l'Église — ce qui était impossible jusqu'ici dans la liturgie paroissiale où seules deux pièces de tout *un ensemble* (vêpres et complies) étaient offertes aux fidèles et le dimanche uniquement. Certains ont saisi — tout comme les prêtres et religieux peuvent le faire avec leur Bréviaire —, que l'office divin est d'abord l'histoire du salut, lue, revécue, méditée et priée dans le cadre liturgique et dans la vie eucharistique de l'Église.

A une époque où les catholiques reprennent la Bible, le Bréviaire peut être pour eux le meilleur guide de lecture. Cela est encore senti confusément, mais il y eut des réactions significatives qui en laissent entrevoir d'autres pour l'avenir.

Les psaumes choquent nos fidèles : au sortir de l'office, les retraitants allèrent vers un prêtre et lui firent la réflexion (devenue classique) que les sentiments exprimés dans les psaumes ne sont pas toujours chrétiens. L'occasion fut alors offerte d'expliquer aux esprits intéressés le vé-

ritable caractère de cette prière qui est une ébauche, une « marche » vers la grande prière enseignée par Jésus. Comme le peuple hébreu a reçu lentement la Révélation, nous allons nous aussi progressivement vers la perfection chrétienne. Dans les psaumes, Dieu nous enseigne à prier non par de beaux sentiments, un peu trop beaux pour être vrais, mais par l'aveu de notre faiblesse et de notre imperfection, de notre dépendance vis-à-vis de lui. Des retraitants de Bosserville firent cette réflexion : « ... mais je n'ai pas l'habitude de prier ainsi. » — Justement.

Les Fraternités ont à cœur l'adoration du Très Saint-Sacrement, mais « nos adorations sont trop souvent vides, nous manquons de nourriture, disait l'un des membres. Cependant, depuis que nous récitons le Bréviaire, ma femme et moi, nous y trouvons maintenant soit au sujet d'un psaume, soit dans une lecture qui nous a frappés, « l'aliment » de notre adoration ».

Les prêtres enfin qui assistaient à cette retraite ne restèrent pas insensibles à la récitation du *Bréviaire des Fidèles*. Plutôt indifférents, voire mal disposés, au départ, devant cette adaptation du Bréviaire romain, le *Bréviaire des Fidèles* signifiait généralement pour eux : « tentatives en dehors des cadres de l'office canonique, donc succédané — prière dévaluée ». Les jugements sont vite faits, sans qu'aucun d'eux n'ait jamais eu un exemplaire en mains. Mais plusieurs d'entre eux qui ont bien voulu aider les laïcs à réciter l'office sont revenus sur leur indifférence ou leurs jugements et sont partis décidés à s'en servir dans la pastorale.

Ainsi, de Bosserville, on peut tirer provisoirement trois conclusions :

Quant au *Bréviaire des Fidèles*, l'outil est bon. Il place les fidèles dans un monde nouveau qui les déconcerte tous au début, mais qui ne les déçoit jamais. Très vite, il fait entrevoir l'enseignement de la prière de l'Église. Il réforme la prière sentimentale et de « vertu » en une prière plus rude, mais plus directe et plus vraie.

Quant à la récitation commune, la récitation en groupe durant plusieurs jours permet d'entreprendre l'apprentissage nécessaire pour toute fréquentation régulière et sérieuse du Bréviaire, soit en foyer, soit individuellement.

Souhaits : ces temps d'apprentissage devront se multiplier à l'avenir dans les réunions des divers groupements d'Action catholique et au cours des sessions d'étude, chaque fois que cela sera possible. Les paroisses pourraient se procurer une petite avance de *Bréviaires des Fidèles* (au début, dix suffiraient et la dépense ne serait pas encore énorme). Enfin, il faut souhaiter que quelques prêtres, religieux ou laïcs, connaissant bien le *Bréviaire des Fidèles*, son fonctionnement et ses possibilités propres, passent dans divers groupements d'Action catholique (Action catholique paroissiale, communautés, etc.) et aident les fidèles à se servir de leur Bréviaire.

BRAHIM.

LE BAPTÊME
ENTRÉE DANS LE PEUPLE DE DIEU

Le Centre de Pastorale liturgique de Paris avait mis au programme de sa session de 1951 des problèmes parmi les plus angoissants que se posent les pasteurs d'aujourd'hui. La communion solennelle et la profession de foi prennent trop souvent l'aspect de pures formalités. Peut-être même de comédies, si l'on songe combien précaire se révèle la persévérance de tant d'adolescents qui pourtant viennent de renouveler solennellement la profession de foi de leur baptême. Mais, logiquement, la doctrine et la pastorale baptismales commandent celles de la communion solennelle et de la profession de foi. Si bien que le C.P.L., après avoir abordé l'an dernier le problème le plus urgent, se trouva amené cette année à traiter de l'étape qui livre l'initiation chrétienne et intègre le nouvel appelé à la communauté. Il mit à son programme le *Baptême, entrée dans le peuple de Dieu*, en mettant l'accent délibérément sur l'aspect communautaire de ce début dans la vie chrétienne. La meilleure garantie de la persévérance du baptisé, comme d'ailleurs de l'adolescent qui vient de faire sa communion solennelle, de recevoir la confirmation et de renouveler ses promesses baptismales, n'est-elle pas précisément l'existence préalable d'une vraie communauté chrétienne intégrant et prenant en charge celui que la Grâce de Dieu lui confie ?

La session de 1952 s'est caractérisée de ce fait par une série de rapports franchement théologiques, qui remirent devant les yeux de l'auditoire tout le mystère de l'élection de la « communauté charnelle » d'Israël, élection qui s'origine non dans une évolution politique menant peu à peu à la théocratie, mais dans la Seigneurie de Yahweh. Il y eut là une préfiguration de ce que serait le peuple définitif né avec le Christ, mais on sait comment se sépara le peuple nouveau de l'ancien, et comment il comprit la pureté religieuse et la plénitude spirituelle pressentie par les prophètes. Comment aussi il transposa la circoncision en un rite nouveau agrégeant à la communauté ecclésiale. Comment enfin la « dimension eschatologique », entrevue dans l'ancienne économie, devint caractéristique de la nouvelle, à tel point que l'Église

terrestre ne se réalise telle que dans sa tension vers la communauté eschatologique. La continuité entre ces deux Églises s'éclaire par la doctrine bien connue du caractère sacramentel, dont l'inviolabilité vient de la permanence du Christ dont dérivent les pouvoirs sacerdotaux que confère chacun des trois sacrements « à caractère ». Les rapports de M. Schmitt, professeur à Strasbourg, de M. Chavasse, professeur à Lyon, du R. P. A. Liégé, O. P., et du R. P. A.-M. Roguet, O. P., achevèrent de tracer le tableau du grand mystère ecclésial dont le baptême est la voie d'accès en attendant la pleine incorporation par l'eucharistie.

Mais le rituel du baptême se présente à l'homme moderne, urbain, technique, industriel, marxiste, selon une symbolique qui a fini de lui parler. Le rapport le plus applaudi de la session fut celui du P. L. Bouyer, de l'Oratoire, professeur à l'Institut catholique de Paris, où il rencontra courageusement cette absence de portée symbolique du baptême. Il sut toucher du doigt la gêne de tant de prêtres qui célèbrent le baptême avec l'espoir secret que l'on ne posera pas trop de questions embarrassantes sur ces rites singuliers. Et aussi celle de tant de fidèles qui ne se contentent plus d'entendre répondre à leurs questions : « Parce qu'autrefois... » L'Église vit aujourd'hui : autrefois est passé ! Mais le P. Bouyer sut montrer aussi à quel point les symboles que crée la technique seraient insuffisants à remplacer les anciens symboles liturgiques : ceux-ci acceptaient le rythme normal de la nature tandis que les autres procèdent d'un asservissement des forces naturelles qui inverse leur rapport à l'homme. Il montra encore comment l'homme moderne mieux que les ruraux, redécouvre la portée symbolique de l'eau qui en fait « un nouvel homme » ou celle du feu quand, autour de feux de camp, il devine, mieux que les ruraux, que le feu fascine et crée la communauté. Et ainsi du reste. Son accent de confiance sut conquérir l'auditoire, comme l'ont prouvé les applaudissements vibrants.

Dom B. Botte enfin, moine du Mont-César (Louvain), expliqua que le sens des rites du baptême est accessible à qui se donne la peine de le chercher en tenant compte du contexte et du genre littéraire de ces prières, et aussi en s'aidant des leçons de l'histoire des textes ; quelques exemples bien choisis ont montré l'état défectueux du texte actuel, et par contre-coup, de la traduction du *Rituel latin-français*. Il y eut là de sérieux avertissements adressés à la fois à la commission chargée de réviser le rituel latin, aux commentateurs et aux professeurs de liturgie pour qu'ils se méfient d'improvisations douteuses dans leurs interprétations.

Enfin restent les problèmes proprement pastoraux. Le problème le plus aigu de l'heure est ici celui des enfants que des parents non pratiquants présentent au baptême. Ce cas est d'une fréquence que personne ne se dissimule, et cependant il n'a pas été prévu explicitement par le *Code de Droit canonique*. Un rapport

très important, dû à M. l'abbé R. Etchegaray, a rappelé la ligne de conduite de l'Église en ce domaine, telle au moins qu'on peut la dégager des données claires. L'exigence liminaire et *sine qua non* est la garantie de l'éducation chrétienne. Mais cette garantie est susceptible de bien des interprétations dans les cas particuliers. Aussi le rapporteur a-t-il rappelé l'avertissement du *Directoire des sacrements*, de ne pas refuser facilement le baptême. Mais cette attitude globale doit encore être comprise, compte tenu notamment des directives épiscopales et de la jurisprudence locale. Les situations sont en effet tellement différentes et tellement fluctuantes que l'on ne peut donner une solution pour tous les cas à la fois. Cette question de principe étant bien clairement résolue, il reste aux pasteurs à mettre en œuvre tous les moyens de revaloriser le rituel baptismal, de préparer au baptême la famille qui attend l'enfant, de créer une célébration digne du mystère pascal qui s'inaugure à cette heure en l'âme de l'enfant, et de vouloir une catéchèse baptismale appropriée et convaincue. Les rapports de M. le chanoine J. Sauvage, supérieur de Merville, du chanoine H. Jenny, doyen à Cambrai, de M. l'abbé A. Honoré (sur les baptêmes en clinique) et enfin les nombreux carrefours qui furent organisés pour l'étude des milieux divers, où la pastorale du baptême est à pratiquer concrètement, tout cela insista sur ces moyens et aussi sur l'exigence d'une communauté accueillante prenant en charge le nouvel appelé : ici la pastorale rejoignait le thème dogmatique dont il a été question plus haut : le baptême est l'entrée dans le peuple de Dieu, et ce peuple est au premier plan de la communauté locale.

La session de Versailles a révélé une grande harmonie dans les rapports, et aussi dans les réactions de l'auditoire. Elle fut préparée minutieusement par une réunion de spécialistes à Vanves, en avril dernier. Nous ne relèverons en finissant que l'influence manifeste exercée sur ces assises par le mouvement biblique actuel. On sait que depuis l'*Ekklesiologie im Werden*, de M. D. Koster (Paderborn, 1940), la notion biblique de « peuple de Dieu » a pris droit de cité dans la théologie. Voilà qu'elle atteint maintenant la pastorale. Puisse-t-elle, comme certains le souhaitent, devenir la pensée fondamentale de nos vues sur le mystère de l'Église, puisqu'elle s'appuie mieux que la notion de « Corps » dans les parties les plus anciennes de la Bible et touche plus profondément à sa typologie essentielle. Peut-être découvrirons-nous bientôt les incidences spirituelles de cette dignité dans laquelle le baptême nous introduit : celle de citoyen du peuple de Dieu [1].

D. F. V.

1. Les rapports de cette session seront publiés dans le cahier de *La Maison-Dieu*, n° 32, à paraître fin décembre. Ils seront résumés de façon détaillée dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 1952, n° 5.

A TRAVERS LES REVUES

ÉTATS DE VIE

Dans un remarquable numéro de PROCHE-ORIENT CHRÉTIEN, la revue du Séminaire Sainte-Anne de Jérusalem (avril-juin 1952), un article, signé de Simon Jargy, est intitulé *Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie*. Il veut établir que, contrairement à la thèse communément admise, le tout premier monachisme chrétien n'est pas seulement égyptien, mais qu'on en trouve des traces certaines dans la province romaine de Syrie dans les années même de saint Antoine et avant lui.

Les archéologues modernes ont trop peu considéré la Syrie chrétienne des premiers siècles comme un tout homogène, malgré les divergences qui séparaient les provinces occidentales des provinces orientales. Les uns ont étudié la Syrie dans l'acception limitée que ce terme a pris de nos jours : c'est-à-dire les provinces du Sud et du Nord, en négligeant la partie importante qu'est la Mésopotamie. Les autres ont fait l'inverse, alors qu'il est nécessaire de considérer, jusqu'au Concile de Chalcédoine, l'Église syrienne d'Antioche comme proprement le diocèse d'Orient qui étendait sa juridiction au delà des limites orientales de l'Empire romain. C'est ainsi que les historiens anciens considéraient l'Église de Syrie. Or, c'est dans la Mésopotamie que les historiens du monachisme syrien, Théodoret et Sozomène, nous parlent de la fondation, des manifestations et du développement de la vie monastique. C'est de cette région que partiront des fondateurs de monastères dans les autres provinces de Syrie. Qu'il ne soit pas resté de traces des premières fondations d'Aonès à Phadane, de Saint-Jacques de Nisibe sur les montagnes de Nisibe, etc., cela peut s'expliquer par le fait que la Mésopotamie a toujours été, à travers les siècles, une terre foulée par le conquérant et soumise à toutes sortes de destructions. Mais les ruines des monastères qui couvrent de nos jours encore tout le plateau du Tûr 'Abhdîn, dont certaines remontent jusqu'au IVe siècle, font de cette contrée la terre d'élection du monachisme syrien. C'est ainsi que nous la représentent Théodoret et Sozomène dans leurs histoires de cette période du Ve siècle.

Concluons en disant que le mo-

nachisme syrien nous apparaît bien autochtone dans sa genèse et dans son développement; ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas subi par la suite l'influence des institutions monastiques étrangères. L'influence de l'ascétisme antonien comme du cénobitisme pakhômien sera grande sur les institutions monastiques syriennes, surtout après le schisme de Chalcédoine. On traduira en syriaque la vie des Pères du désert, les écrits ascétiques des solitaires tels que le pseudo-Isaïe de Scète, Évagre, Jean le Solitaire, les règles monastiques de saint Pakhôme. Fréquemment les amateurs de vie solitaire iront faire en Égypte une sorte de stage ou une retraite fermée, comme nous dirions aujourd'hui, pour se former aux pratiques monastiques de ce pays.

Sans aller jusqu'à dire que la Mésopotamie fut le berceau du monaschisme chrétien, on peut dire à bon droit qu'elle fut celui du monachisme syrien.

Quant au père du monachisme syrien, nous n'avons pas en dernière analyse de personnage déterminé à qui nous puissions attribuer ce rôle. Mais les témoignages que nous donnent des historiens presque contemporains des événements nous autorisent à croire que le monachisme syrien fut l'œuvre de saints personnages « inconnus du monde, mais connus de Dieu », comme le dit Théodoret de Cyr. Dans cette question comme dans toutes celles de l'histoire générale, il est sage de dire « qu'il ne faut guère parler de commencements absolus ».

C'est donc de part et d'autre de la Palestine, première terre d'expansion du christianisme, que, spontanément et à l'école de l'Évangile, devaient naître et se propager les moines dans les solitudes dont ils faisaient leurs lieux de combat avant d'en venir au cénobitisme, accident de leur histoire... !

QUESTIONS LITURGIQUES

De jeunes chrétiens du Proche-Orient en résidence à Paris se posent la question de leur participation au culte. Sous la plume d'un d'entre eux, René R. Khawam, ils affirment, dans la même revue, la volonté de vivre selon leur rite liturgique propre.

Venons-en aux problèmes pratiques. Quelle liturgie vivre ? Tous les rites sont excellents, mais notre tempérament nous prédispose à vibrer plus facilement avec la liturgie de notre rite propre. Il y a un langage qui nous est plus facilement accessible, il y a des formes liturgiques qui sont faites pour nous, synthèse qui groupe les valeurs accumulées par les générations de chrétiens orientaux. S'il se trouve de ces chrétiens qui sentent le besoin de prier dans la liturgie latine, il est incontestable que la plupart y prieront en Orientaux, qu'ils le veuillent ou non. Et cela est gros de conséquences pour eux comme pour le rite qui les a accueillis. On ne transforme pas brusquement ses modes de vie et de pensée. La brisure peut être funeste à l'individu et au milieu où il s'insère. Notre prière ne peut être pleinement enrichissante que si elle est adaptée à notre essence d'hommes et d'Orien-

taux. En rompant d'ailleurs avec notre communauté normale, nous manquons à la charité, dans ce sens que nous refusons pratiquement notre participation à la vie de telle partie du Corps mystique dans lequel la Providence nous a placés. D'autre part, nous négligeons les conseils que l'Église nous dispense avec sagesse par la voie de sa hiérarchie. Nous préférons l'aventure personnelle à la vie ecclésiale, telle qu'elle apparaît animée par l'Esprit-Saint.

L'option s'impose de vivre dans la Vérité, la Justice et l'Amour, en participant à la vie liturgique de nos communautés orientales. Cette liaison vivante avec les richesses de notre passé permettra à notre personnalité de s'épanouir. A ce moment, toute évolution du corps social nous trouvera dans les conditions les meilleures pour la diriger sans renier nos traditions. Nous saurons alors d'où nous partons et vers quel but nous nous dirigeons. Nous aurons gagné la bataille de la Vie, car notre attitude sera profondément vraie, loin de toute solution factice. C'est le jour où toutes les élites seront arrivées à ce stade que les pays du Proche-Orient pourront échapper au désarroi et à l'incertitude.

Ils disent ensuite ce qu'ils font à Paris, groupés en deux équipes de liturgie : l'une de recherches « sur l'origine et l'histoire des patriarcats orientaux », l'autre de réalisation d'une prière liturgique commune : l'office de vêpres en arabe, d'après le rite melkite.

Cette multiplication de petites équipes de recherches ou de réalisations liturgiques est un signe des temps. Même de simples paroisses se donnent aujourd'hui des groupements de ce genre. Le Bulletin paroissial de Saint-Étienne de Caen, par exemple, annonce chaque lundi un cours paroissial biblique, chaque mardi un cours paroissial liturgique; et pour soutenir l'effort, on annonce la constitution d'un « mouvement liturgique » paroissial dans lequel doit se fondre tout ce qui subsiste d'anciennes confréries mortes ou moribondes :

> Pour comprendre le style de ces réunions, il faut les replacer dans tout le mouvement liturgique, dont nous essayons d'animer la paroisse.
>
> Nous constations, comme la plupart des curés de notre région, le déclin irrémédiable des anciennes confréries; jadis elles assuraient la formation spirituelle d'une élite paroissiale, aujourd'hui, sauf exceptions, elles ne groupent que de rares survivantes : les « Mères chrétiennes » de la confrérie étaient toutes au moins grand'mères; et, après avoir enseigné à bien mourir, la confrérie de la Bonne Mort était elle-même agonisante.
>
> Tous les efforts pour redonner vie à ces anciennes confréries jadis florissantes échouent. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce que les jeunes répugnent à entrer dans des cadres anciens, mais c'est que les meilleurs de nos chrétiens ne peuvent plus se satisfaire de pieuses dévotions; ils ont besoin de la nourriture solide de la parole de Dieu, ils veulent la calme et forte spiritualité de l'Église elle-même qui est la liturgie. Seule aussi la liturgie répond à leur désir d'une religion d'Église, purifiée de l'individualisme.
>
> C'est pourquoi notre communauté sacerdotale, laissant peu à peu s'éteindre d'elles-mêmes les anciennes confréries, a créé une association très large sous le nom de Mouvement paroissial liturgique. Tout paroissien, homme ou femme, quel que soit son âge, peut être membre actif du Mouvement

liturgique paroissial : on lui demande seulement de participer selon ses possibilités à la vie liturgique de la paroisse : les hommes servent à l'autel, font la quête, maintiennent l'ordre dans la communauté..., les femmes travaillent à l'ouvroir liturgique, assurent la propreté de l'église, chantent dans la chorale; ceux qui ne peuvent avoir aucune activité particulière promettent seulement d'assister de préférence et d'une manière active à la grand'messe paroissiale.

Il est demandé aux membres du Mouvement liturgique de veiller à ne pas constituer un groupe fermé.

Comment les chrétiens situent eur Christ dans la récitation du ›sautier? La Maison-Dieu avait léjà traité de cette question en on numéro 27 (3e trimestre 1951).)n y revient dans les Questions ıturgiques et paroissiales (juil-et-août 1952), et Dom Vanden-broucke voit surtout deux positions chrétiennes : ou bien le priant identifie Yaweh (Dominus) et Jésus; le Christ est alors celui qu'on loue et qu'on prie. Ou bien il s'identifie (lui ou le psalmiste) avec le Christ qui est alors celui avec qui et au dedans de qui on loue le Père et on le prie. Sans doute faudrait-il ajouter un troisième terme à l'alternative : le Christ n'est pas seulement Dieu, d'une part, homme, de l'autre. Homme-Dieu, il est prêtre et médiateur, celui par qui on loue et prie le Père. Quoi qu'il en soit (et de ce point de vue l'article de l'autre revue était plus nuancé), on annonce un article où seront interrogés à ce sujet le Nouveau Testament et la liturgie elle-même : comment supposent-ils la situation respective du Christ et du chrétien priant avec ses psaumes? La réponse ne peut manquer d'être intéressante.

POINTS DE VUE

Notre condition pécheresse con-inue à poser bien des ques-ions à nos contemporains royants. Un thème a beaucoup réoccupé, voici quelques années : elui du péché dans l'Église. 'oici en tous cas les dernières hrases, émouvantes, d'un article u P. de Lubac sur *nos tentations l'égard de l'Église*. Nous lisons ela dans la Revue de l'Action po-ulaire (août-octobre 1952). L'au-eur a d'abord parlé de la tenta-ion de *critique*, puis de celle d'*inquiétude* devant les inadaptations et les inefficacités :

> ... Or c'est tout ce complexe qu'il s'agit, non pas seulement de subir en ce qu'il a de fatal, non pas certes non plus de canoniser en bloc, mais, dans un loyalisme qui ne serait pas tel s'il restait tout de surface, d'*assumer*. Pour accepter l'Église, il faut la prendre telle qu'elle est, dans sa réalité humaine et quotidienne aussi bien que dans son idée éternelle et divine, car en droit comme en fait toute dissociation est impossible. Pour

aimer l'Église, il faut, toute répugnance vaincue, l'aimer dans sa tradition massive et s'enfoncer, si l'on peut dire, dans sa vie massive, comme le grain s'enfonce dans la terre. Telle est la manière catholique de se perdre pour se trouver. Sans cette médiation ultime, le mystère du salut ne peut nous atteindre et nous transfigurer. Il faut pousser jusqu'au bout la logique de l'Incarnation, par quoi la divinité s'adapte à notre faiblesse humaine. Pour posséder le trésor, il faut saisir le « vase d'argile » qui le porte, et hors duquel il s'évapore. Autrement dit la nécessité d'être humble pour adhérer à Jésus-Christ entraîne la nécessité d'être humble pour le chercher dans son Église et de joindre à la soumission de l'intelligence *l'amour de la fraternité* (I Pet., 2, 17). Tel est le prix du bien sans prix : la communion catholique. C'est ce qu'écrivait déjà saint Clément de Rome, le premier successeur de saint Pierre, allant ainsi d'un seul coup jusqu'au fond du sens de l'Église : *Le Christ appartient à ceux qui ont des sentiments humbles et non à ceux qui s'élèvent au-dessus du troupeau* (Cor. ch. 16).

Dans l'Église, aux yeux de l'homme supérieur, tout est bas. Mais « la force s'accorde avec cette bassesse » (Pascal). Elle ne s'accorde qu'avec elle. Les formes idéales où l'homme supérieur se complaît ne lui semblent plus hautes et plus pures que parce qu'elles sont l'œuvre de ses pensées. Qu'il y cherche un instrument pour sculpter une personnalité riche, harmonieuse et puissante, un cadre pour interpréter l'univers ou un tremplin pour s'élancer hors des limites qui enserrent la condition humaine, elles sont également impuissantes, ne pouvant commencer même à lui changer le cœur. Avec leurs sublimités apparentes, les pensées de l'homme supérieur ne lui sont qu'un miroir où il s'admire lui-même et qui le retient dans la vanité. Les seules profondeurs qui ne soient pas décevantes, celles que l'Esprit lui-même creuse dans l'homme, supposent le terrain de la « foi commune », accepté sans arrière-pensée et jamais abandonné. Là seulement s'ouvre la voie royale. Là seulement jaillissent les eaux de Siloé. Dans son apparente faiblesse, l'Église est le sacrement, c'est-à-dire le signe véridique et efficace de ces « Profondeurs de Dieu ».

Il est réconfortant et très émouvant, aujourd'hui, à travers ces lignes, de reconnaître leur auteur.

J. B.

COURRIER DES LECTEURS

Ayant fait baptiser ma fille sous le nom de Véronique, je lis votre chronique sur le Chemin de Croix, de mars 1952. Que puis-je encore penser du patronage donné à mon enfant, puisque vous semblez affirmer qu'il n'y a pas eu de sainte Véronique. A moins qu'il n'y ait eu quelque autre sainte canonisée ayant porté ce nom ?

1° *Des églises, des couvents, d'autres institutions chrétiennes encore sont érigées sous le patronage, non d'un saint canonisé, mais d'un des mystères du Christ ou de la Vierge, Annonciation, Épiphanie, Ascension, etc. Le plus souvent, ces mystères sont en même temps des événements qui furent marquants dans l'histoire évangélique, comme la Visitation ou la Transfiguration; ou du moins ce sont de grands thèmes ou vocables bibliques, l'Emmanuel, sainte Sophie (ou sainte Sagesse), etc. Mais parfois, en des termes plus ou moins lointainement bibliques ou traditionnels, ce sont de simples désignations du mystère du Christ sous un aspect particulier comme le Sacré-Cœur, le Christ-Roi, le Christ-Prêtre, etc.*

Quoi qu'il en soit de l'historicité ou de la non-historicité de l'épisode d'une sainte femme qui, sur le parcours de la voie douloureuse, aurait essuyé le visage du Seigneur et en aurait reçu l'empreinte sur son voile, un mystère est évoqué à travers cet épisode (ou légende). Ce mystère est un des plus grands qui soient; c'est celui de la reproduction des mystères du Christ dans la vie des chrétiens. Images et continuation de celle du Seigneur, nos vies de chrétiens sont autrement précieuses que les plus insignes reliques. Porteuses du mystère du Christ, elles essayent de traduire en pleine réalité concrète le mot de l'épître aux Philippiens : Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie véritable du nom de Véronique, et malgré l'erreur aujourd'hui reconnue de ceux qui voulaient le voir né

de la conjonction du latin vera *avec le grec* icon (*erreur venue tardivement et qui a souvent fait désigner du nom de Véronique le voile précieux lui-même sur lequel on vénérait l'empreinte d'une sainte Face*), *le nom reste actuellement chargé de plusieurs siècles de dévotion chrétienne et de cette signification même qui le rattache au mystère de notre conformation au Christ et spécialement au Christ douloureux. En ce sens, le nom de Véronique est et demeure l'un des plus évocateurs et des plus beaux qui se puissent porter. Il faut féliciter les parents qui le veulent pour leurs enfants. L'auteur même du travail historique sur les offices liturgiques de la sainte Face, qui était la principale référence de notre chronique de mars, disait que si elle avait eu une fille, elle l'aurait appelée Véronique.*

2° *Si le patronage du Seigneur lui-même dans le mystère de notre conformation au sien ne suffisait pas à quelque chrétienne acharnée à vouloir celui de quelque autre personnage évangélique, on pourrait encore la rassurer. Les plus vieux textes, et les meilleurs parmi les apocryphes qui citent une Véronique* (orthographiée Béronique), *donnent ce nom à la femme que Jésus avait guérie d'un flux de sang et qui devint, à leurs dires, disciple fervente du Seigneur. A travers toutes les légendes qui ont été tissées autour de son nom et dont l'histoire contemporaine commence à dénouer le fil d'Ariane, c'est elle que devait rejoindre le culte liturgique qui, ici ou là et temporairement, fut rendu à « sainte Véronique ». De fait, on lisait au missel de ce jour l'évangile de l'hémorroïsse. Pour autant c'est elle qu'à travers la femme problématique du chemin douloureux canonisèrent quelques Églises particulières.*

3° *Si, enfin, on voulait à tout prix le patronage de quelque « bienheureuse » ou « sainte » Véronique, dûment béatifiée ou canonisée par le Pontife romain depuis qu'il s'en est réservé le droit, Léon X a déclaré bienheureuse, en 1517, une moniale de Milan, la bienheureuse Véronique de Biscosso* (*1445-1497*) *dont la chronique biographique écrite peu après sa mort par un Prêcheur piémontais se trouve tout au long, émaillée de tout le merveilleux que l'on peut souhaiter et au delà, dans les Bollandistes, au 13 janvier. Sans doute des recherches montreraient-elles encore sur les autels d'autres saintes femmes ou saintes religieuses qui ont porté un nom aussi chrétien. Faut-il faire état de deux Véronique, dont le nom se trouve en de vieux martyrologes et qui auraient été martyrisées l'une à Antioche de Syrie, l'autre en Mésopotamie ? Les Bollandistes mentionnent leurs noms au 15 avril, mais hésitent sur leur identité et orthographe. Mais qu'est-ce que tout cela à côté du patronage majeur attaché au nom de Véronique ? Devant le soleil, les étoiles n'ont qu'à disparaître.*

Il y a dans la messe telle qu'elle existe actuellement une lacune qui surprend les chrétiens soucieux d'apostolat. Nous devons tous avoir une âme missionnaire, être hantés par le désir d'amener au Christ tous ceux qui l'ignorent : peuples évangélisés par les missionnaires, énormes masses inentamées par l'Évangile en Chine, aux Indes, en Afrique, prolétariat déchristianisé, incroyants de tous milieux, etc. Or la messe, qui est la prière suprême de l'Église, et qui représente le sacrifice que le Christ, sur la Croix, a offert pour tous les hommes, ne contient aucune prière vraiment missionnaire et apostolique. Ne dit-on pas que l'*Oremus* de l'offertoire est la trace d'une prière, aujourd'hui disparue, et qui ne subsiste plus que dans les « grandes Oraisons » du vendredi saint ? Ne pourrait-on souhaiter qu'on réintronise dans la messe, à l'offertoire ou ailleurs, une prière universelle, non seulement pour les besoins de l'Église, mais encore pour les hérétiques, les pécheurs, les païens et les juifs ?

Cette « prière universelle » est en effet de tradition très antique. On peut lire sur ce sujet l'étude du P. Gy, dans La Maison-Dieu, *n° 30, pp. 125-136. Il la rattache à la recommandation de saint Paul de « faire des supplications... pour tous les hommes... Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim., 2, 1-4). Elle s'est réalisée soit sous forme d'oraisons solennelles, comme au vendredi saint, soit sous forme de prière litanique, les fidèles répondant* Kyrie eleison *aux invocations variées lancées par le diacre (cette forme a subsisté dans la liturgie byzantine, mais celle-ci ne comporte aujourd'hui que des intentions proprement ecclésiastiques). A Rome, à la fin du V^e^ siècle, la litanie a remplacé les oraisons solennelles sous le pape Gélase (sa litanie a été traduite par le* P. Hamann *dans ses* Prières des premiers chrétiens, *Paris, Fayard, 1952, p. 349). A partir de saint Grégoire à Rome, il ne reste plus de l'ancienne litanie que la réponse* Kyrie eleison. *La disparition de l'oraison universelle est quelque peu compensée par l'introduction dans le canon de diverses prières d'intercession. Mais dans l'empire franc, ce sont surtout les* prières du prône *qui proposent aux fidèles, et dans leur langue maternelle, des intentions de prière ecclésiastique et apostolique. Aussi les liturgistes de langue allemande s'étonnent-ils de voir le mouvement liturgique français généralement peu favorable aux prières du prône (cf.* J.-A. Jungmann, Missarum Sollemnia, *trad. française, t. II, Paris, Aubier, 1952, pp. 254-266). Mais ces prières avaient fini par tomber dans la convention, par constituer un décalque assez décoloré des prières du canon. Il faudrait leur rendre un accent plus populaire,*

un rythme plus mordant, un contenu plus apostolique. Nous pouvons le souhaiter, comme aussi souhaiter, le jour où Rome entreprendra la réforme du Missel, de voir rétablies soit les oraisons solennelles, soit la litanie diaconale.

Mais comment expliquer, en attendant, que la messe romaine ait pu négliger un élément aussi important de la prière d'Église ? Pour le comprendre, il faut se rappeler que la messe n'est pas, directement, une prière apostolique, tournée vers ceux du dehors. Elle est un mystère, qui demeure en droit réservé aux initiés. Elle est l'acte dans lequel l'Église apprend, selon la parole de saint Augustin, qu'elle-même offre et qu'elle est offerte elle-même. Cela veut-il dire que la prière de l'Église est refermée sur soi et ne comporte aucune perspective apostolique ou missionnaire ? Nullement : si l'Église prie pour elle-même, ce n'est pas pour s'isoler dans la satisfaction de constituer le petit nombre des sauvés, pour se complaire dans une sainteté de secte séparée, d'abord parce que l'Église, en elle-même, et non pas par une sorte d'extension supplémentaire, est essentiellement catholique, c'est-à-dire appelée à contenir dans son sein le monde entier. L'Église n'est pas missionnaire par surcroît, mais par nature. Ensuite parce que si l'Église prie pour elle-même, et avant tout pour son unité, fruit de la charité, cette unité et cette charité doivent être rayonnantes, attirantes. Mais ce rayonnement et cette attirance ne s'exercent pas normalement dans *l'acte liturgique. La messe n'épuise pas toute la vie de l'Église, si elle en doit être la source et la plus haute expression. Il y aurait même un danger à vouloir donner* directement *à la liturgie une portée missionnaire. Mais la liturgie serait un cérémonial pharisaïque, si elle ne développait pas, en ceux qui la célèbrent, le désir intense de voir l'assemblée s'accroître, par une évangélisation fructueuse.*

Reconnaissons, pour conclure, que la remarque de notre correspondant, si elle ne doit soulever aucun scandale, si elle ne signale pas que l'Église manquerait à sa mission, nous permet de souhaiter qu'une restauration liturgique, à la fois conforme à la tradition et adaptée aux besoins de notre temps (tels sont les caractères de toute restauration véritable), donne aux fidèles la possibilité d'entretenir et d'exciter en eux, dans le cadre de l'action liturgique elle-même, l'esprit missionnaire sans lequel on n'est pas véritablement chrétien.

LES LIVRES

VIE RELIGIEUSE

Au cœur des masses, la vie religieuse des petits Frères du P. de Foucauld, par le P. Voillaume. Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1952, 2e édit.; 520 pp.; 810 fr.

Qu'ils soient un, supplément à la première édition d'*Au cœur des masses*, par le P. Voillaume. Éd. du Cerf, Paris, 1952; 94 pp.; 165 fr.

Il a été rendu compte en son temps (*La Vie Spirituelle*, avril 1951) de *Au cœur des masses*. La deuxième édition vient de sortir. Elle ajoute quelques chapitres; elle en supprime d'autres. La cinquième partie notamment alourdissait la publication d'un poids de méditations qui n'étaient souvent que des redites. Il est heureux qu'on l'ait supprimée. Par contre la quatrième partie, faite de lettres adressées par l'auteur à ses religieux en certaines circonstances, n'a été reproduite que partiellement.

Et voici, en même temps que la réédition ainsi comprise, la publication en plaquette, sous le titre *Qu'ils soient un*, des éléments neufs. Bien des choses pourraient être dites sur ces trois chapitres intitulés respectivement *La prière des pauvres gens*, *L'obéissance* et *L'unité de l'amour*. Le chapitre concernant l'obéissance, notamment, appelle d'assez nettes réserves. La théologie n'en paraît pas très sûre. A-t-on le droit d'écrire, par exemple, que l'obéissance du Seigneur fut plus « obscure » (p. 402) que ne pourra jamais l'être la nôtre, ou que, dans son âme et à l'heure de la Passion, ce ne fut pas « clair » (p. 401) ?

Comment faut-il juger une phrase comme celle-ci (p. 505) : « L'Église, engageant en cette décision son infaillibilité, a été conduite par Dieu à étendre le domaine de cette autorité [1] à la vie quotidienne de ceux qui, désireux de tout quitter pour suivre le Seigneur, ont fait librement le vœu de se livrer par obéissance à cette extension de l'autorité de l'Église sur leur propre activité. » On aimerait au moins voir suggérer ici les discernements sans lesquels tout demeure confus. Autre est en effet « l'autorité » de l'Église sur ses religieux en vertu de sa seule juridic-

1. A bien lire le contexte, il semble que dans la phrase citée, les mots « cette autorité » concernent un certain « intermédiaire humain nécessairement imparfait » dont parle une phrase précédente. Mais la rédaction est confuse; on peut se demander si cette autorité n'est pas aussi celle qu'on déclare infaillible !

tion, celle qui s'exprime par exemple dans l'ensemble des canons du Code *de religiosis* (Membres de l'Église, les religieux sont de plein droit soumis à sa hiérarchie; membres de choix, ils sont soumis à un régime plus étroit de lois qui les concernent spécialement). Autre est l'autorité, privée, si l'on veut, de quelque homme que ce soit, à qui un autre homme se confie au point d'abdiquer entre ses mains une part de sa liberté par un vœu d'obéissance; ceci n'est plus de la juridiction, pouvoir ordonné de soi à un bien commun, mais un pouvoir apparenté à celui d'un père sur son enfant mineur; on dit communément « pouvoir dominatif », qui va moins loin et plus loin que la juridiction hiérarchique : moins loin, car il ne peut avoir l'amplitude ni le retentissement d'une juridiction d'Église qui, par et à travers le for externe pénètre de toutes parts l'intime des consciences; plus loin, car il concerne directement le sujet obéissant, non comme une partie dans un bien commun, mais dans son mystère personnel et sous la condition mineure qu'il se choisit pour l'amour du Seigneur. Or ce pouvoir-là n'est pas de lui-même un pouvoir que l'Église possède en tant qu'institution. Bien plutôt émane-t-il, lors de l'émission du vœu d'obéissance, de la volonté de celui qui, avec cet absolu, se livre à un autre pour l'amour de Dieu.

Il est vrai que si les choses en demeuraient là, et qu'il n'y eût dans l'Église que des vœux privés d'obéissance, la conduite de ces conditions de vie serait beaucoup moins soumise à l'ordre hiérarchique qu'elle ne l'est devenue. L'état religieux est dans l'Église un état reconnu. Les vœux sont publics. Comme tels ils sont mesurés et reçus par l'Église dans des actes qui, de sa part, sont des actes de juridiction : tel est, en effet, l'acte d'approbation officielle de Constitutions particulières ou de Règles religieuses; telle encore l'acceptation d'un profès dont l'Église reçoit publiquement les vœux dans une famille religieuse qui tout entière est « d'Église ».

Il s'ensuit une étonnante conjonction — très inégale d'ailleurs selon les différentes familles religieuses, et notamment suivant qu'elles sont ou non cléricales, et régies ou non par des supérieurs susceptibles de recevoir des délégations d'Église —, d'un pouvoir dominatif issu du don personnel de celui qui voue et d'une juridiction d'Église qui simultanément ou successivement sanctionne ou approuve ou suscite ou directement légifère. L'implication constante de ces deux aspects du pouvoir qui gouverne l'état religieux contemporain caractérise catégoriquement son type d'obéissance, mais oblige aussi à toutes sortes de nuances quand on veut en parler de façon un peu exhaustive ou simplement exacte. L'infaillibilité de l'Église dans la conduite des états de perfection à travers les âges chrétiens concerne-t-elle notamment, comme semble l'affirmer le P. Voillaume, le mouvement de l'histoire qui a de plus en plus étroitement lié les deux pouvoirs, au point que, dans le concret, il est souvent difficile de discerner au nom duquel des deux parle l'Église à ses religieux ? Peut-être. Encore que les théologiens aiment à réserver le terme d'infaillibilité à la garde et à la proposition d'un objet de foi. C'est son bien propre. Les conduites de l'Esprit à travers les chemins de l'histoire, pour admirables qu'elles soient, leur apparaissent trop mélangées de contingent pour que leur soit volontiers appliqué un mot aussi grave. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, les temps modernes ont tellement appuyé sur la conjonction des deux pouvoirs au sein de l'état religieux qu'il est aujourd'hui impossible d'être religieux dans l'Église latine sans se livrer par vœu d'obéissance, et à travers un ou plusieurs supérieurs, locaux ou lointains, au Souverain Pontife en personne, lui qui détient par ailleurs la plénière juridiction

pour toute l'Église. Il est bien évident que cette actuelle disposition, voulue par celui qui conduit son Église à travers les vicissitudes de l'histoire, sauvegarde intégralement l'analyse des deux pouvoirs et respecte leurs différences d'origine. Le religieux est soumis au pape au titre d'abord de membre de l'Église (et peut-être de clerc), puis au titre de l'obéissant qui volontairement a abdiqué entre ses mains une part de sa liberté. Dire comment se conjuguent ces deux aspects déborderait le cadre de ce simple compte rendu. N'en pas parler ou les négliger dans des exposés qui font état de l'autorité de l'Église en la matière risque de beaucoup déformer les choses, et, suivant les cas, d'en diminuer ou d'en exagérer la force; et notamment dans un contexte où il est fait grand état des encycliques et autres documents ecclésiastiques, mais où il n'est pas dit de façon précise à quel titre ils concernent, de plus ou moins près selon les cas, ceux qui ont voué obéissance au sein de l'Église.

Il fallait ici faire ces quelques réserves que l'indéniable qualité spirituelle de l'ensemble du livre risque de cacher à une première lecture, mais qui contraignent à protester lors d'un contact plus exigeant.

J. B.

H. MOGENET, S. J. : *La vocation religieuse dans l'Église.* Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1952; 128 pp.; 360 fr.

L'auteur a réuni ici d'excellentes pages dont plusieurs avaient déjà paru dans des articles de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. C'est une présentation de l'état religieux en fonction de son actuelle désaffection dans beaucoup de milieux chrétiens. On aimera surtout l'analyse de la crise et de ses causes et la manière dont l'auteur fait valoir le caractère d'opportunité, voire d'urgence, des états de pauvreté volontaire et de célibat consacré. Plusieurs hésiteront par contre devant quelques affirmations concernant l'état canonique d'obéissance : s'il fallait nécessairement et essentiellement le définir par un lien de sujétion à la personne du Souverain Pontife en vertu du vœu, il faudrait conclure que ni l'Église latine avant le XVI^e^ siècle, ni l'Église orientale contemporaine n'ont connu ou ne connaissent encore d'état religieux complet. Qu'en pensent les profès des vieux Ordres monastiques ? L'excellence propre de l'obéissance ignatienne et la considérable influence qu'elle a exercée sur ce point de l'évolution du Droit de l'Église latine n'obligent peut-être pas à cette conclusion.

J. B.

Les moniales dominicaines. Monastère de Notre-Dame du Saint-Rosaire et de Saint-Thomas, 1, rue des Tournelles, Châtenay-Malabry, Seine; un vol. 210×155; 93 pp.

Quelle lecture proposer à une jeune fille qui, non encore fixée sur sa vocation, désire connaître la vie des moniales dominicaines ? Voici un petit livre, rédigé par une moniale de Châtenay, impeccablement polycopié par l'atelier artisanal du monastère de la Croix, à Étiolles. Un bref historique relate d'abord l'origine des monastères se rattachant directement à saint Dominique : Prouille, Saint-Sixte de Rome, Madrid, Bologne. Quoi qu'il en soit de menues inexactitudes, n'est-ce pas trop préjuger que de prêter à saint Dominique « le dessein précis, bien arrêté... d'établir, à côté de chaque couvent de Frères, un monastère de Sœurs... » (p. 20) ? — Une vue d'ensemble de la vie religieuse dominicaine (ch. II) présente les vœux et les observances régulières comme les fondements de la vie contemplative, avec une insistance marquée sur le climat apostolique dans lequel celle-ci doit s'épanouir. Les deux chapitres suivants : « vie liturgique », « vie intérieure »,

ne s'opposent pas, bien entendu; il faut au contraire remarquer le souci que l'auteur a eu de manifester la profonde unité de cette vie organisée pour Dieu seul. Au cours de ces pages, des détails sont donnés, comme il se doit, sur l'ordonnance concrète de cette existence cloîtrée, mais uniquement pour apporter le minimum de précision requis et non pour faire pittoresque. Tout est vu par le dedans, dans la grande lumière de la Parole de Dieu. Un dernier chapitre (v) groupe quelques remarques pour le discernement d'une vocation contemplative.

Il va de soi qu'un tel livre peut aussi être lu par toute candidate à la vie dominicaine non strictement cloîtrée, sous les diverses formes qu'elle peut revêtir — pour des fins de miséricorde spirituelle — dans les Congrégations du Tiers-Ordre régulier. Celles-ci auraient à ajouter à ce petit livre, mais rien de substantiel à retrancher. Les valeurs dont vivent les moniales sont celles de tout l'Ordre, dans ses diverses branches. Ceux et celles qui ont mission, directement ou indirectement, de parler de Dieu, ne sauraient abandonner aux moniales le soin de parler à Dieu. Mais l'existence d'une vie organisée exclusivement pour le Seigneur rappelle opportunément à tous et à toutes où est l'Absolu.

A. Duval.

C. JÉGLOT : *Les Sœurs de charité dominicaines de la Présentation de Tours.* Coll. « Les grands Ordres monastiques ». Chez Bernard Grasset, Paris, 1952.

La Congrégation que présente C. Jéglot emploie ses quatre mille religieuses à toutes les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle à travers l'Europe, l'Amérique, l'Asie, l'Afrique.

« Je vous reconnais, vous êtes des nôtres », disait jadis le P. Lacordaire à la première Sœur de la Présentation qu'il rencontrait dans une rue de Paris. En effet, la Présentation de Tours est dominicaine par sa fondatrice, tertiaire de saint Dominique, qui lui insuffla l'esprit de son Ordre, esprit qui n'a jamais cessé de l'animer depuis ses débuts au XVII^e^ siècle jusqu'à son extension actuelle.

Munie des solides qualités du pays beauceron et de la bourgeoisie artisanale, estimant le travail, la bonne gestion, l'épargne, la Vénérable Mère Marie Poussepin créa une œuvre qui unit une charité audacieuse à une prudence humaine très avertie. Point d'insécurité ni d'imprévoyance, à l'origine des premières écoles et des hospices de la Présentation; ils vécurent du travail assidu des Sœurs à leur « tricot de soie ».

Pour le spirituel, la fondatrice traça des règles si sages qu'elles sont toujours en vigueur. « Inchangées », elles ont soutenu la vie des Sœurs à travers trois siècles et leurs vicissitudes dont la plus grande fut apportée par la Révolution. Après avoir traversé victorieusement la bourrasque, la Présentation s'épanouit encore davantage au XIX^e^ siècle, qui la vit adjoindre l'apostolat des villes à celui des campagnes et, conquérante, franchir les mers pour exercer la charité hors de France et d'Europe.

Marie Poussepin mourut le 24 janvier 1744, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, après avoir recommandé « le zèle de l'instruction, l'esprit de pauvreté et l'amour du travail ». On instruit son procès de béatification.

Le 3 avril 1897, Rome, par un rescrit, reconnaissait la filiation dominicaine de son œuvre, et à ses filles le titre de : Sœurs de charité dominicaines.

M. M.

Le Livre des Fondations de sainte Thérèse de Jésus. Texte français de Marcelle Auclair. Préface de Roland-Manuel. *La Fondatrice*, par Gregorio Marañon. *Dans la clôture des Carmels d'Espagne*, 57 photographies d'Yvonne Chevalier. Les Étu-

des carmélitaines. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 1 vol. 240 × 170 pp. et 57 héliogravures; 1.500 fr.

La façon la plus vivante de connaître les saints est de lire leurs confidences, le récit qu'ils ont pu laisser eux-mêmes de leur vie. Plus que d'autres, sainte Thérèse d'Avila séduit par ses écrits. Quiconque aura lu la vie de la sainte rédigée avec tant de sûreté historique, de puissance évocatrice et de pénétration féminine, par Mme Auclair, voudra connaître le « roman » des Fondations dans la traduction que le même auteur nous en propose. Le mouvement alerte, enjoué du style térésien s'y retrouve, et la note savoureuse de beaucoup d'expressions, malgré toutefois quelques légères inexactitudes. Des quelques pages consacrées à *La Fondatrice*, par G. Marañon, on retiendra surtout le témoignage de ce grand médecin sur les tentatives maintenant dépassées d'expliquer la sainte d'Avila par l'hystérie ou d'autres états pathologiques. On aura grand plaisir à feuilleter l'album de photographies recueillies à l'intérieur des carmels d'Espagne. Quel dommage qu'il n'y en ait pas davantage et que la qualité des reproductions laisse quelque peu à désirer !

A. Duval.

Mgr Jean DE HEMPTINE, O. S. B. : *L'Ordre de saint Benoît*. 3e éd. revue. Éd. de Maredsous, 1952; 150 pp.; 300 fr.

Les éditions de Maredsous viennent de reprendre le livre que Mgr de Hemptine a écrit il y a une trentaine d'années. Elles y ont ajouté, pour le mettre à jour, un chapitre intitulé « Esquisse historique » et un autre sur « L'état actuel de l'Ordre ». On trouvera ici toutes les précisions désirables sur les différentes fondations de monastères de la confédération bénédictine sur laquelle, en général, les étrangers à l'Ordre sont si peu renseignés.

A.-M. H.

Atti e documenti del primo convegno internazionale delle religiose educatrici. Roma, settembre 1951. Edizioni Paoline, Roma; L. 950.

Solide volume, grand in-8° de XIV-364 pages, publié sous le signe de la Sacrée Congrégation des Religieux, série des Congrès et Cours « di Aggiornamento ». Nous avons là une documentation de premier plan. D'abord, « les Actes du premier Congrès international des Religieuses enseignantes », congrès qui se tint à Rome du 4 au 14 septembre 1951. Ensuite, des informations concernant la F. I. R. E. (Fédération Italienne des Religieuses Éducatrices).

Le T. R. P. Motte, O. P., a déjà donné aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* une vue d'ensemble du Congrès et des sujets abordés, nous n'y reviendrons pas (voir *La Vie Spirituelle*, décembre 1951, pp. 525 à 532). Nous ne tenterons pas non plus d'analyser, ni même d'énumérer des textes trop nombreux et trop denses pour une si brève recension. Nous préférons faire entrevoir le genre d'informations et d'enrichissement que le chercheur pourra trouver dans cet ouvrage.

Dans le discours d'ouverture, S. Exc. Mgr Larraona, secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, ouvre des aperçus hautement significatifs des projets et de l'attitude actuelle de cette Sacrée Congrégation. 1° A ses yeux, le Congrès de 1951 n'est qu'un anneau. Rattaché au Congrès de 1950, auquel, seuls, les religieux prirent une part active, le Congrès des Religieuses Éducatrices[1] sera suivi, à un rythme accéléré

1. En Italie, on utilise le terme « Éducatrices » de préférence au terme « Enseignantes ».

— *ritmo accelerato* — de Congrès pour les autres catégories de religieuses : Rééducatrices, Hospitalières... 2° La Sacré Congrégation souhaite jouer un rôle de plus en plus vital et, pour cela, établir des relations de plus en plus réelles et vivantes avec les Congrégations (dans le cas, Congrégations féminines). Si elle désire documenter les religieuses — *documentarvi* —, elle ne souhaite pas moins que les Religieuses la documentent sur leurs activités, les difficultés qu'elles rencontrent dans leur apostolat et les possibilités qui s'offrent. « ... *e desideriamo che voi ci documentiate.* » 3° Enfin, l'accent est mis aussitôt — et avec une grande vigueur — sur l'urgente nécessité d'une formation intégrale, surnaturelle, mais aussi humaine, de la Religieuse Éducatrice.

Et l'éminent conférencier de rappeler le mot d'ordre du P. Ginhac, S.J. : « Formez-vous, vous qui devez être les formatrices du monde » (pp. XII à XIV).

« Formation intégrale ! » Tel est le souci qui anime tous les rapports et qui en fait l'unité profonde. Ceux qui portent sur le recrutement et l'apostolat de la Religieuse Éducatrice ne font pas exception, car le recrutement commande les possibilités de la formation, comme la formation, à son tour, assure l'apostolat vraiment efficace.

Dans ce contexte, le magnifique discours du Saint-Père — discours qu'il faudra étudier attentivement — prend toute sa valeur, car il confirme de sa souveraine autorité, les leçons du Congrès sur la formation intégrale de la Religieuse Éducatrice qui veut être à la hauteur de sa sublime mission.

Les conclusions et vœux du Congrès se tiennent évidemment dans la même ligne. Laissant au lecteur la joie de les parcourir dans le texte, j'oserai lui signaler cette gradation ou cette connexion des moyens de formation. 1° A la base, l'affirmation du principe : formation intégrale humaine et surnaturelle de la Religieuse Éducatrice. 2° Formation pour chaque religieuse et adaptée à chaque religieuse, donc bien personnelle. 3° Un effort sincère des Congrégations et Communautés Enseignantes pour établir un climat, un horaire et des facilités matérielles qui permettent à leurs religieuses de réaliser un enseignement efficace. 4° On recommande l'institution de centres de culture — *juniorats* — pour permettre aux néo-professes d'achever leur formation. 5° Toujours dans le même ordre d'idées, on recommande les contacts et échanges entre les diverses Congrégations (pp. 345 à 346).

Les supérieures effrayées par la crise du recrutement et — plus encore les directrices de juvénats — remarqueront le paragraphe des vœux concernant cette institution. (A ne pas confondre avec le « juniorat ».) Les juvénats de jeunes filles ne sont pas approuvés positivement; mais leur existence est reconnue et ils reçoivent des directives qui leur permettent de regarder l'avenir avec sérénité.

Les « Documents » tiennent tout juste quelques pages, mais ils n'offrent pas moins le plus vif intérêt, car ils nous donnent : Les statuts de la F.I.R.E. (Fédération Italienne des Religieuses Éducatrices). — Le diaire des activités de cette fédération, diaire qui va de septembre 1951 au mois d'avril 1952. — Le thème des Conférences données au « Corso di Aggiornamento », à Rome, pendant l'année scolaire 1951-1952. — Enfin, une présentation sommaire de la nouvelle revue destinée aux Religieuses Éducatrices italiennes : « A.L.A. » (*Ardeat-Luceat-Accendat*).

L'ouvrage offre donc une documentation et des directives indispensables aux Religieuses Enseignantes, mais aussi à quiconque s'occupe d'elles ou simplement s'intéresse à elles et à la vie de l'Église.

P. Loret.

LITURGIE

A.-M. ROGUET, O. P. : *La Messe, approches du mystère.* Coll. « L'Esprit liturgique », n° 3. Éd. du Cerf, Paris, 1951; 124 pp.; 240 fr.

Le troisième fascicule de la collection « L'Esprit liturgique », publiée par le C. P. L., est consacré à la messe. « Ces pages, écrit l'auteur dans l'avant-propos, ont été exprimées oralement sous toutes sortes de formes depuis dix ans. » Le P. Roguet vise moins à exposer une doctrine systématique qu'à faire ressortir les grands aspects du mystère eucharistique, tels qu'ils apparaissent dans les textes et les gestes liturgiques. La messe constitue l'assemblée des chrétiens autour du prêtre et de l'autel, représentant le Christ (ch. I). Cette assemblée a pour but de louer Dieu (ch. II) et de lui rendre grâces (*Eucharistia*, ch. III) pour les bienfaits répandus sur l'humanité rachetée : les fidèles ratifient par l'*Amen* final cette louange et cette action de grâces. La messe est aussi offrande du Corps et du Sang du Christ par l'Église à Dieu (ch. IV). La messe est « échange » *admirabile commercium*, où Dieu se donne aux hommes et où les hommes se donnent à Dieu par Jésus-Christ, le Médiateur (ch. V). Le sacrifice eucharistique est aussi le lieu de la charité : amour des hommes entre eux (ch. VI) et amour de l'homme envers Dieu (ch. VII), ces deux amours étant inséparables l'un de l'autre. Le pain et le vin sont ensuite étudiés dans leur symbolisme (ch. VIII et IX). La mention du calice introduit la notion du sacrifice (ch. X) : « Offrir un sacrifice, c'est présenter à Dieu une offrande en étant sûr que Dieu l'accepte, et va faire de cette réalité humaine, matérielle, quelque chose de sacré. Sacrifice signifie en effet très exactement « faire du sacré » (p. 78). Le P. Roguet applique ensuite cette notion à la messe : les offrandes sont rendues sacrées. Par ailleurs, la messe représente réellement sous une autre forme le sacrifice de la Croix. « Nous rendons présent sur l'autel le sacrifice du Corps et du Sang du Christ de telle manière que nous renouvelons l'offrande qui a racheté l'humanité » (p. 80). La messe reproduit d'ailleurs la Cène qui est sacrifice pascal. La notion de « Pâque » introduit les chapitres suivants qui traitent de certains aspects primordiaux du mystère eucharistique, trop oubliés dans la plupart des traités courants sur la messe : il s'agit du rapport entre la messe et la Résurrection du Christ (ch. XI), notre propre résurrection (ch. XII) et le retour glorieux du Christ (ch. XIII). La messe est le mémorial de la Passion et de la Mort du Christ, mais également de sa Résurrection : c'est en effet la victoire du Christ sur la mort par sa propre mort qui est célébrée dans la messe. La messe rend présent le mystère pascal dans ses deux aspects : mort et résurrection du Christ. C'est pourquoi la messe, à l'instar du mystère pascal, est inséparable de la Parousie du Christ, qui sera le signal de notre propre résurrection : ainsi la messe est le « mémorial des temps futurs ». L'auteur examine les rapports étroits qui lient la messe à la célébration annuelle et hebdomadaire de la Pâque (ch. XIV). Ces derniers chapitres comprennent une analyse minutieuse des trois grandes prières qui suivent les deux consécrations (*Unde et memores*, *Supra quae*, *Supplices te rogamus*). Ces prières révèlent le mouvement profond de la prière eucharistique. Un chapitre analyse ensuite l'idée de la paix, si souvent nommée au cours des prières du missel (ch. XV). En guise de conclusion, un dernier chapitre montre comment dans le mystère de la messe est réalisé le culte en esprit et en vérité (ch. XVI).

En annexe au chapitre IV, une note

sur le problème de l'offertoire exprime une mise au point très éclairante sur le rôle de celui-ci. C'est dans la partie centrale de la messe, la consécration, que se fait l'offrande véritable de la messe : le prêtre et les fidèles offrent à Dieu le Corps et le Sang du Christ. L'offrande de l'offertoire n'a de sens que par référence à cette offrande dans la consécration.

L'auteur souligne à juste titre le rôle de la prière de louange et d'action de grâces dans la messe. Cette prière, peut-être trop peu pratiquée par les chrétiens de notre époque, les rend peu aptes à entrer dans le sens profond de la prière de la messe. « Si tant de chrétiens manquent d'esprit de louange, c'est parce qu'ils sont peu familiers avec la Parole de Dieu, qu'ils ne savent ni recevoir ni renvoyer vers Dieu » (p. 25). Pour communier véritablement à la prière liturgique, il faut développer en soi l'esprit de louange divine. *Bonum est confiteri Domino...*, dit le psalmiste.

On a remarqué déjà la méthode du P. Roguet : elle aboutit à diverses « prises de vue » sur le mystère de la messe. De la sorte, ces chapitres constituent de véritables « approches du mystère ». A la lecture de ces pages, on sent que c'est la prière liturgique elle-même qui exprime sa doctrine propre et on plonge de ce fait dans la plus pure tradition de l'Église. Souhaitons que de nombreux chrétiens — prêtres et fidèles — alimentent leur spiritualité et leur prière à cette source. Le contact avec la tradition liturgique, que le P. Roguet nous fait admirablement expérimenter dans cet opuscule, est de nature à ouvrir davantage nos yeux sur les merveilles du mystère de la messe.

A. Rose.

Henri TARDIF : *Christiani populi sacramenta*. Les Éditions ouvrières, Paris, 1951; 141 pp.

Dans cette étude de « Pastorale sacramentaire », l'abbé Tardif, s'alimentant à la doctrine des textes liturgiques et des Pères, souligne le caractère communautaire de la célébration des sacrements. Les sacrements appartiennent au *peuple* chrétien. Une première partie insiste sur le caractère sacré du signe sacramentel. Ce signe est sacré parce qu'il nous met en contact avec les réalités de l'histoire du salut. Cette histoire qui, de la création et la chute aboutit à la résurrection du Christ en passant par le choix du peuple de l'Ancien Testament, se poursuit dans le nouveau peuple de Dieu en marche vers la Parousie. C'est dans cette perspective d'une histoire sacrée que nous remettons l'ordre sacramentel. D'autre part, le sacrement nous configure au Christ.

Une seconde partie étudie chaque sacrement en montrant le rôle de l'Église comme communauté dans leur célébration. Pour saisir la doctrine traditionnelle dans toute son ampleur, l'auteur remet la célébration sacramentaire dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans la liturgie pascale : Carême, *triduum sacrum*, nuit pascale, octaves de Pâques et de Pentecôte avec les cinquante jours intermédiaires. L'examen minutieux des textes du Missel, du Rituel et du Pontifical révèle le rôle de la communauté unie au rôle du prêtre dans l'administration des sacrements.

Une dernière partie, enfin, souligne le rôle de la « prière de toute l'Église » dans le culte sacramentel. La communauté chrétienne a son rôle dans l'administration des sacrements. Ce rôle est différent de celui du ministre du sacrement, mais il est réel. Il est heureux de souligner ce rôle de nos jours, où sont retrouvées les valeurs communautaires en réaction contre les excès de l'individualisme.

On ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage à tous les chrétiens qui désirent approfondir leur connaissance de la foi, en ce moment où le renouveau liturgique fait prendre conscience des richesses de la tradition de l'Église. C'est dans la mesure où les chrétiens prendront con-

science du rôle actif qui leur est dévolu dans l'Église, que l'esprit chrétien se répandra davantage dans le monde. On voit donc toute l'importance du sujet traité par l'auteur dans ces quelques pages très denses de doctrine spirituelle.

A. Rose.

Mgr Georges GRENTE : *Les sept sacrements*, Coll. « Le livre chrétien ». Arthème Fayard, Paris, 1952; 159 pp.

Après une introduction générale sur la nature des sacrements, Mgr Grente étudie chaque sacrement en particulier. A propos de chacun d'eux, l'auteur expose la doctrine courante : l'institution par le Christ, la matière et la forme, le ministre, les dispositions requises chez le sujet, la discipline de l'Église dans leur administration, les effets produits dans l'âme chrétienne. Sur tous ces points, l'auteur s'est limité au point de vue individuel : le caractère communautaire du mystère sacramentel n'est pas envisagé.

Ce livre, illustré, est parsemé de conseils pratiques qui peuvent aider à faire grandir l'estime des chrétiens pour ces moyens de sanctification que sont les sacrements.

A. Rose.

Sacris Erudiri : Jaarboek voor Gadsdienstmetenschappen, IV, 1952. Abbaye Saint-Pierre, Steenbrugge, K. Bayaert éd., Bruges; 399 pp.

Après avoir réservé le tome III à la *Clavis patrum latinorum*, les bénédictins de Steenbrugge reprennent avec ce volume la présentation normale de leur recueil d'études. Le plus grand nombre et les plus importantes se rapportent à la liturgie : recherches sur l'ancienne liturgie romaine dont les sacramentaires notamment sont l'objet de plusieurs études. Celle du P. Schmidt qui revient sur nouveau fonds la thèse de Baumstark sur l'origine franque du Gélasien, ne manquera pas d'être relevée. Notre connaissance des origines du Léonien semble s'affirmer plus sûrement et la part des papes Gélase et Vigile se précise peu à peu. Quelques recherches de lexicographie, dont on retiendra surtout les pages du P. W. Dürig sur « disciplina » dans la langue patristique et liturgique; des contributions à la patristique, dont un important conspectus du P. Madoz ou les recherches patristiques en Espagne, font de ce recueil un instrument de travail indispensable à quiconque s'occupe de l'ancienne littérature latine chrétienne ou de science liturgique.

I.-H. D.

Antonio PIOLANTI : *L'Eucaristia*. Editrice Studium, Roma, 1952; 162 pp.

Mgr Piolanti, professeur de théologie sacramentaire aux Athénées de la Propagande et du Latran, inaugure par cette plaquette une collection « Profils et Synthèses », qui a pour but de traiter pour les hommes du XX^e^ siècle les problèmes les plus importants de la théologie, d'une manière sobre, documentée et claire.

Après l'Introduction sur l'Incarnation et l'Eucharistie, voici les têtes de chapitre : I. Les origines de l'Eucharistie. II. Le mystère de la Présence réelle. III. Le sacrifice eucharistique : la messe. IV. La communion eucharistique. Épilogue : l'Eucharistie dans le plan divin.

Le volume s'achève par des lectures sur l'Eucharistie tirées de Scheeben, Newman, Angelini et De Luca, puis des tables analytiques et un index des noms propres.

Le sujet est abordé sous tous ses aspects et l'auteur ne se contente pas de montrer qu'il connaît personnellement toute la littérature de la question, mais qu'il sait prendre parti avec raisons à l'appui et toutes les nuances nécessaires. Un seul regret. Non seulement on ne cite pas Cajetan, mais on n'a pas fait usage de son opuscule du 3 mai 1531 adressé au pape Clément VII, et reprenant

en quelques lignes denses et très claires le point de vue de saint Thomas pour extraire des paroles mêmes de la consécration l'essence du Sacrifice de la messe en réponse à Luther.

Il nous reste à remercier Mgr Piolanti de nous avoir donné en ces quelques pages un traité aussi complet sur l'Eucharistie. N'oublions pas en terminant de dire que cet ouvrage est composé en grande partie par les articles que l'auteur à consacrés au thème eucharistique dans la nouvelle *Enciclopedia Cattolica.*

RELIGIONS COMPARÉES

H. DE LUBAC, S. J. : *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.* Coll. « Théologie », nº 24. Aubier, Paris, 1952.

La rencontre de l'Inde avec l'Occident est un événement récent, si l'on entend par rencontre un affrontement massif qui intéresse à la fois tous les plans, et n'est amorti par aucune action retardatrice. On peut même affirmer sans paradoxe que si une telle rencontre se profile à présent à l'horizon, elle n'a pas encore vraiment eu lieu. La Russie, cette fille de la rencontre de Byzance avec la steppe eurasiatique, n'a elle-même « rencontré » l'Occident, au sens total et violent du mot, qu'après la révolution de 1917. Mais depuis que cette rencontre totale y a été pressentie, la Russie obsède la conscience de l'Occident. Ainsi l'Inde, à son tour, l'obsède aujourd'hui. Ce ne sont là que deux fractions inégalement avancées de la lente montée de la marée asiatique. Au foyer, longtemps étroit, de notre humanisme latin, bien avant que de s'installer, l'Inde s'est instillée. Cette vaccine, l'Histoire nous en a fourni le virus dûment dilué dans le temps et l'espace, en laissant dans notre mémoire collective le souvenir des réactions locales et bénignes nées des premiers contacts. De bons esprits ont senti combien il serait utile, en ces jours de contagion massive, de récolter et de mettre en ordre les observations anciennes, disparates, peu méthodiques que nous ont conservées les témoins à demi conscients de ces petites fièvres. M. R. Schwab nous a fait tout récemment l'histoire de « la Renaissance orientale » suivant avec pénétration les traces philosophiques et littéraires de l'invasion soudaine de la pensée orientale dans l'univers intellectuel étriqué de Bossuet et de Voltaire. Cette invasion eut lieu par la porte du déchiffrement des antiques langues de culture, porte qui ne s'ouvrit largement qu'à l'aube du XIXe siècle. Voici qu'à présent le P. de Lubac nous fait l'histoire étonnante des contacts sporadiques de la culture gréco-latine et judéo-chrétienne avec un des faits humains et religieux les plus significatifs : le bouddhisme. Sa dette à l'égard de M. Schwab n'est pas mince. Il y a trouvé, en effet, un terrain largement déblayé, et pour son chapitre sur la découverte scientifique du bouddhisme par l'Occident, le travail l'plus qu'à moitié fait.

Le centre d'intérêt principal de l'ouvrage du P. de Lubac se trouve, cela va sans dire, dans la rencontre du christianisme et du bouddhisme. Après avoir donné l'état actuel des recherches sur le terrain encore très débattu de l'influence bouddhique sur le monde hellénique et hellénistique, il évoque l' « étrange aventure » qui transmua une biographie du Boddhisattva en la vie des saints Barlaam et Josaph, sans provoquer de la part de cet estomac, aussi boulimique que robuste, que fut l'hagiographie médiévale, aucune réaction d'intolérance. Il fallut, en effet, attendre que la conscience critique de l'histoire émergeât de sa nuit séculaire, avec les Huet et les Tillemont, pour que les premiers doutes apparaissent.

Le premier après l'époque hellénistique, Marco Polo apportera à l'Occident un témoignage direct sur le bouddhisme, avec l'aperçu « fidèle et sympathique » qu'il donne de la légende du Bouddha, qui « fit moult grand abstinence ainsi comme s'il eust été crestien; car s'il l'eust été, il feust un grand sainct avec Notre Seigneur Jhesu-Crist, à la bonne vie et honnesteté qu'il mena. »

Le chapitre sur la découverte missionnaire témoigne d'un étrange revirement dans l'appréciation du bouddhisme par l'Occident chrétien. La première impression de contact, en général assez favorable tant à la religion impériale du ciel en Chine qu'à celle des brahmanes de l'Inde, le fut beaucoup moins à l'égard du bouddhisme. Pendant cent ans, de la moitié du XVI^e^ à la moitié du XVII^e^ siècle, les abondants renseignements ramenés par les missionnaires, surtout jésuites, avaient pourtant fourni une base sérieuse d'appréciation. Cette défaveur fut le contrecoup d'un concordisme hâtif. Renouvelant sans le savoir, et moins par procédé réfléchi que par inexpérience, l'aventure initiale des Nestoriens jadis venus en Chine, ils avaient employé tout d'abord dans leurs prédications, toute une série de mots bouddhiques comme équivalents des termes chrétiens, et, sur les conseils qu'on leur avait donnés, ils s'étaient vêtus à la façon des bonzes. Il s'en était suivi plus d'une fâcheuse équivoque. De ces faux pas, ils conservaient un souvenir mortifiant. Les confusions du début n'avaient servi qu'à rendre plus vives les oppositions. Entre les deux catégories de moines qui s'affrontaient il était d'ailleurs fatal que l'hostilité se déclarât. Elle put aiguiser la clairvoyance des missionnaires : elle ne leur permit pas une étude sereine et désintéressée.

Une période capitale dans l'histoire des contacts Occident-bouddhisme s'ouvre avec la connaissance directe de la littérature religieuse de ce dernier, au début du XIX^e^ siècle. Immédiatement les champions occidentaux du rationalisme et du christianisme vont se disputer cette conquête récente du savoir. Une religion de salut, qui aboutit à une morale, mais refuse toute ontologie, c'est cela surtout qu'on discerne dans les documents plus ou moins bien traduits. Pendant plusieurs décades encore, le conflit entre admirateurs et détracteurs manquera de sérénité et d'esprit vraiment critique. L'Europe vide ses querelles intestines « à propos » du bouddhisme. Une phase importante de ce conflit se situe à l'entour de la question de l'influence des doctrines et des pratiques bouddhiques sur l'Évangile et le christianisme primitif. Aux édifices d'hypothèses fragiles des comparatistes adversaires de la transcendance du christianisme, une apologétique chrétienne, dont la connaissance des sources est restée au niveau d'un âge révolu riposte par la thèse d'une « révélation primitive ».

Mais tout ceci n'était qu'escarmouches bruyantes qui n'engageaient pas le fond de la question. Avec Schopenhauer la profonde signification du bouddhisme pour la pensée religieuse et philosophique occidentale commence à se découvrir. Le bouddhisme est actif, et même virulent, dans la mesure où est perçu l'appel de sa mystique. Ici, les violences d'un chrétien comme Claudel, sans souci de ménagements comme sans considération de circonstances, mais pour l'essentiel merveilleusement perspicace, expriment la réaction profonde de l'âme croyante.

Inutile de dire que nous n'avons encore qu'entr'ouvert furtivement la porte du cellier bondé d'annotations savantes et subtiles, toujours nuancées, toujours pénétrantes, où le P. de Lubac nous invite à entrer. Il nous laisse le soin de peser nous-mêmes les facteurs en présence et ne nous impose aucun jugement tout fait. Il tisse ses chapitres de brèves citations composant à la manière des Alexandrins de nouveaux Stromates. Son

livre a les avantages et les inconvénients du genre. On y risque parfois de perdre le fil de la trame à courir du texte aux notes ou d'un bout à l'autre d'une période étudiée. Parfois rien n'indique que les autorités citées n'ont pas toutes le même poids, et fatalement tant d'érudition est parfois de seconde ou de troisième main. Comme il y a tant à dire, l'auteur ne trouve pas toujours le temps de pondérer chaque témoignage de son juste coefficient.

Se référant à G. Marcel (p. 273), le P. de Lubac, à propos de J. Hackin, cet orientaliste de talent « pénétré par le climat bouddhique », montre notre Occident, débordé par sa technicité, ayant perdu la foi des ancêtres, à la recherche d'une sagesse de remplacement. Le plus creux de ces ersatz est la théosophie qui ne respecte même pas l'essentiel de l'idéal scientiste auquel elle tente de faire une place dans la pensée religieuse. Il y a également du bouddhisme aux sources de l'existentialisme athée, car il y a du Bouddha sous le Zarathoustra de Nietzsche. Sous prétexte de refuser l' « idolâtrie » suprême, en chassant le « théisme absurde et révoltant » de la Bible, c'est « l'idole la plus spécieuse de toutes », l'Absolu-vide de tant de mystiques (dont le bouddhisme est le type le plus achevé) que cette pensée d'un Occident, qui se désagrège pour avoir refusé de se fonder sur l'objet, adore.

En conclusion, selon notre auteur, deux attitudes sont ouvertes au chrétien face au bouddhisme. L'une se meut sur le plan de l'humanisme et lui permet de goûter avec complaisance, à la façon dont il goûte les tragiques grecs ou l'architecture persane, la délicate subtilité de la pensée bouddhique. L'autre, formellement chrétienne, ne peut que se refuser à l'attirance permanente d'une attitude religieuse dont la « théologie négative » travaille à réduire l'ordre *personnel* de l'appel divin à l'humanité.

H. C.

GILLES QUISPEL : *Gnosis als Welt-Religion*. Origo Verlag, Zürich, 1951; 95 pp.

On sait la sensationnelle découverte faite à Nag-Hammadi (Haute-Égypte), en 1946, de quarante-huit écrits gnostiques, rédigés en copte, groupés en treize volumes, et datant semble-t-il des III^e^ et IV^e^ siècles. (La publication du premier de ces volumes est du reste annoncée comme prochaine.) L'étude du gnosticisme est donc appelée à faire dans les années qui viennent de considérables progrès. D'ici peu, sans doute, mieux que les Pères de l'Église eux-mêmes, nous serons en mesure de saisir le sens des relations qui ont existé entre les diverses sectes gnostiques et de définir la véritable nature de ce vaste mouvement.

C'est donc une heureuse idée qu'a eu M. Quispel, bien connu déjà par ses travaux sur Marcion, Ptolémée, Valentin, de publier quatre conférences, données à l'Institut Jung à Zürich, sur l'ensemble de la gnose. Sans précisions trop techniques, il a cherché avant tout à faire saisir l' « âme » de la gnose en nous en décrivant les thèmes essentiels et en tentant d'en dégager la signification historique.

A la lumière des récentes découvertes, la « Gnose » apparaît à M. Quispel, non comme une hérésie chrétienne à proprement parler, ou une hellénisation du christianisme, mais comme une religion autonome « mondiale », possédant ses formes propres, antérieure même au christianisme. L'équivoque résulte de ce qu'à la fin du premier siècle de notre ère, elle s'est artificiellement revêtue d'une coloration chrétienne. Ainsi nous dit M. Quispel, *Gnosis minus Christentum ist Gnosis* (p. 28). Selon lui, Valentin et Basilide se sont bornés à helléniser une « gnose » égyptienne préexistante (p. 12).

Sans doute, certaines affirmations de Quispel paraîtront parfois trop rapides ou trop radicales (à commencer par le titre lui-même). Mais dans

une synthèse aussi large n'était-ce pas inévitable ? Aussi remercierons-nous plutôt l'auteur de nous introduire avec tant de clarté dans un domaine réputé pour son obscurité.

La lecture de cet ouvrage, même pour les profanes, ne sera pas sans bénéfice spirituel. Elle saura nous mettre en garde contre certaines formes modernes du gnosticisme (nous pensons, par exemple, à la « Christian Science », ou même à l'Adventisme), qui ne sont pas sans exercer quelque séduction sur les esprits contemporains. Par ailleurs, nous le reconnaissons volontiers, ce courant véhicule parfois quelques valeurs religieuses authentiques dont nous pouvons nous aussi faire notre profit : ainsi le sens de la transcendance divine. A cet égard les extraits de l'*Apokryphon de Jean*, que nous présente M. Quispel, ne sont pas dépourvus d'une certaine grandeur. De lecture facile, cet ouvrage mérite d'être conseillé à quiconque voudrait s'initier à l'histoire de la « Gnose ».

R. Refoulé.

Dr Franz KÖNIG : *Christus und die Religionem der Erde.* Handbuch der Religionsgeschichte, herausgegeben. I bd Ur und Vorgeschichte, II bd Die alten Völker und Kulturen, III bd Die lebenden Hochreligionen und das Christentum, Freiburg, Verlag Herder, 1951; 22,5 × 15, XIII-674, 784, 776 pp.

Un problème très contemporain, celui de la pluralité des religions et de la transcendance du christianisme est à l'origine, comme le titre l'indique, de ce nouveau traité d'histoire des religions. Plus à jour que le manuel jadis publié par le P. de Grandmaison sous le titre de *Christus*, plus maniable et plus systématique que l'histoire générale de Quillet, ce nouveau traité, sans faire tort aux autres, vient jouer un rôle indispensable. Il se propose d'exposer objectivement et historiquement toutes les religions du monde depuis la préhistoire, de montrer contre la tendance évolutionniste et rationaliste, qui est d'ailleurs en régression, le rôle de la religion dans la vie individuelle et sociale, et enfin de mettre en relief l'originalité du christianisme. Aussi l'ouvrage se termine-t-il par un chapitre de l'éditeur, le Dr Franz König, sur le christianisme et les religions du monde, dans lequel la phénoménologie met en relief l'absolutisme contenu dans l'essence même du christianisme. On est surpris que Scheler ne soit pas davantage utilisé à cet endroit, lui qui a montré en de fortes pages que la conception d'une union « ontique » entre le Christ et Dieu ne peut pas être dépassée et met une différence incommensurable entre le Christ et les autres fondateurs religieux comme Bouddha ou Mahomet. Scheler est cependant cité dans le chapitre d'introduction du même auteur : *Der Mensch und die Religion.* Ce chapitre, qui veut être une phénoménologie générale de la religion, est un peu décevant. Il abonde en citations et en approximations qui ne sont point aimantées par un objectif bien défini.

Notons encore que l'influence de W. Schmidt, de sa méthode d'histoire culturelle et de ses théories sur le monothéisme primitif est assez marquante. Le simple fait que le grand ethnologue ait écrit la préface est significatif. On retrouve sa méthode exposée dans la contribution du Dr W. Koppers, *Der Historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft.* On la retrouve encore dans *La Religion des primitifs*, du Dr Paul Schebesta, en une affirmation probablement trop assurée du « monothéisme » primitif. On sait que la question dogmatique du monothéisme primitif et la question de ses traces historiquement discernables ne se recouvrent aucunement. Le Dr Karl Prüm fait également un usage que l'on peut trouver fort hypothétique de la méthode

d'histoire culturelle. On pourrait reconstituer une filiation entre le « Ur-Heber-und Bewissensgott » et Zeus, bien qu'une telle parenté ne puisse être assurée ni par la méthode historique ni par la grammaire comparée. Il faut donc faire appel à l'hypothèse d'un moment où les peuples des steppes d'origine aryenne possédaient cette idée monothéiste avant d'être dispersés. Aux critiques antérieures du R. P. Festugière sur ce point, l'auteur répond simplement que la question est de savoir dans quelle mesure la méthode d'histoire culturelle est légitime (II, p. 19, n. 28).

Voici la liste des collaborateurs de ce traité outre ceux que nous avons mentionnés : D. J. Wölfel, la religion de l'Europe préindogermanique; Th. Corbishley, la religion des Romains; J. Ryan, la religion des Celtes; A. Closs, la religion des Germains du point de vue ethnologique; L. Sadnik, la religion des Slaves; N. Schneider, la religion des Sumériens et des Accadiens; Th. de Liagre Böhl, la religion des Babyloniens et des Assyriens; H.-Ch. Puech, la religion de Mani; H. Junker, la religion des Égyptiens; F. König, la religion de Zarathustra; W. Koppers, la destinée de l'idée de Dieu dans les religions indiennes; W. Havers, la destinée des Indogermains préhistoriques; F. Hampl, la religion des Mexicains, des Indiens Mayas et des Péruviens; H. L. Gottschalk, l'Islam; C. Régamey, les religions de l'Inde, le bouddhisme indien et la religion thibétaine; M. Eder, la Chine; O. Graf, la Corée; F. K. Numazawa, le Japon; J. Schildenberger, la religion de l'Ancien Testament; J. Bonsirven, le judaïsme palestinien au temps du Christ; G. Bardy, la religion de Jésus; J. Casper, la chrétienté orientale et enfin l'étude de la transcendance du christianisme que nous avons signalée.

On regrettera parfois que les bibliographies soient inexistantes ou trop peu abondantes; celles-ci sont indispensables à un traité de ce genre; de même à défaut d'illustrations des citations de textes significatifs auraient été les bienvenues; par contre les index sont extrêmement soignés. En bref un ouvrage qui marque une date dans l'étude chrétienne des religions et qui préparera de nouveaux progrès.

A. Léonard.

Jacques Madaule : *Le Retour d'Israël*. Desclée de Brouwer, Paris, 1951; 194 pp.

Ce petit livre est plein d'intérêt, tant par le récit des faits, qui ont abouti à la création de l'État d'Israël, et le tableau de sa situation actuelle politique, économique, culturelle et spirituelle — que par les réflexions personnelles de l'auteur qui nous fait entrevoir l'âme et la signification de l'événement le plus extraordinaire de notre temps.

M. Madaule possède, avec une information sûre des faits, et cette profonde connaissance des hommes que donne la sympathie, une intelligence lucide des valeurs temporelles, culturelles et spirituelles qui sont en jeu. Son livre est une œuvre de franchise : il a le courage de n'éluder aucun problème irritant, et la charité de dire la vérité sans blesser : c'est dans cet esprit qu'il parle, entre autres, de l'épineuse question des lieux saints, et des rapports entre Juifs et Arabes. Sa vieille amitié pour les Juifs lui permet de ne rien leur cacher de ce qui lui paraît être les exigences de la *vocation* de leur État. Situé providentiellement au carrefour de deux continents, entre l'Orient et l'Occident, lieu de rencontre des trois religions monothéistes, point de passage des routes internationales, Israël est appelé à être un ferment de paix au centre d'un monde divisé en marche vers l'unité. Peut-être certaines expressions peu heureuses pourraient-elles faire croire (bien que ce ne soit pas la pensée de l'auteur) que cette mission temporelle d'unité

et de paix est *le tout* de la vocation d'Israël... L'Écriture nous apprend que les ambitions de Dieu sur son peuple sont autrement grandes ! M. Madaule met en garde ses amis d'Israël contre la tentation qui menace leur vocation d'universalisme au service de la communauté humaine tout entière : celle de se renfermer dans un nationalisme étroit (la tentation permanente d'Israël, depuis des millénaires !) et de devenir une théocratie. Parmi les manifestations de cette tendance, il évoque la situation douloureuse des Juifs chrétiens, officiellement tolérés, mais, en fait, considérés par leurs compatriotes comme s'étant mis d'eux-mêmes en dehors de la communauté nationale, et soumis à des vexations et à des mesures discriminatoires.

Il y a en Israël, et jusque dans l'esprit de ses dirigeants, une profonde ignorance des réalités de l'Église, aggravée par l'attitude souvent peu compréhensive des missionnaires catholiques. Pour remédier à cet état de choses, il serait souhaitable, d'une part, que des relations régulières existassent entre le Vatican et le nouvel État; et, d'autre part, que l'Église fût présente en Israël sous la triple forme : hospitalière, intellectuelle et contemplative. Cette dernière suggestion est d'un intérêt capital; et si la lecture du *Retour d'Israël* pouvait éveiller chez des prêtres ou des laïcs le désir d'approfondir les données théologiques, historiques et humaines concernant Israël, en vue de participer de quelque manière à la *présence de l'Église* au milieu de ce peuple, l'auteur aurait atteint le plus beau résultat qu'il eût pu souhaiter.

M.-B. Hussar.

Aly MAZAHÉRI : *La vie quotidienne des Musulmans au Moyen-Age* (X^e^-XIII^e^ siècles). Hachette, Paris, 1951; 320 pp.

Si l'expression occidentale du Moyen-Age, qui a été forgée aux XV^e^-XVI^e^ siècles dans l'engouement de la Réforme et de la Renaissance, a encore un sens lorsqu'elle s'applique au millénaire qui sépare l'époque de l'Empire romain de la Renaissance en Occident, elle n'en a plus aucun lorsqu'elle s'applique au vieil empire des Sassanides, pour lequel l'islamisation, loin d'avoir été une invasion de ténèbres, fut tout au contraire un nouveau ferment de vie religieuse, de civilisation et de progrès merveilleux. Le titre n'est pas heureux, mais l'ouvrage est riche, précis, rempli de détails et de renseignements; il nous ouvre l'esprit à la grandeur incomparable de ce que fut cet Islam entre le VII^e^ et le XV^e^ siècle. On comprend que les théologiens chrétiens du XIII^e^ siècle aient eu à compter avec les philosophes et les théologiens de cette civilisation si avancée et si puissante.

Malgré tout ce que ce livre nous révèle, il faut regretter que les questions religieuses — les seules qui nous intéressent ici — y soient traitées superficiellement et que l'auteur abuse du syncrétisme.

A.-M. H.

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

Mgr Charles JOURNET : *L'Église du Verbe Incarné.* Essai de théologie spéculative. II. *Sa structure interne et son Unité catholique.* Desclée de Brouwer, Paris, 1951; gr. in-8, 16 × 25; XLVIII-1393 pp.; 4.200 fr.

Rendre compte en quelques lignes d'un livre aussi volumineux et substantiel que celui-ci est une entreprise qui frôle la malhonnêteté : à peine, en indiquant la variété et la valeur de son contenu, peut-on suggérer, sans décrier personne, que l'œuvre est d'une importance très au-dessus de la moyenne.

Nous n'avons ici que la deuxième des quatre parties. Le tome I, on s'en

souvient, a paru en 1942 (cf. *La Vie Spirituelle*, décembre 1943, p. 504). Il rattachait l'Église à ses causes efficientes, et particulièrement à la hiérarchie issue des apôtres qui lui transmet la vertu souveraine de la Trinité. Les tomes III et IV, encore inachevés, traiteront de la sainteté de l'Église, puis de l'histoire du salut, Cette fois nous chercherons ce qu'est l'Église en elle-même, suivant « les causes matérielle et formelle, l'humanité d'après la chute et la charité pleinement chrétienne » (p. 1185). Au terme de l'activité « ministérielle » de la hiérarchie apostolique, nous regardons dans l'Église réalisée l'œuvre des personnes qui en sont les causes suprêmes.

Après un premier chapitre général qui présente le mystère de l'Église comme l'alliance de réalités spirituelles et visibles, Mgr Journet étudie d'abord « la structure interne de l'Église », c'est-à-dire les rapports qui la lient à ses causes divines : à sa tête le Christ, sa personnalité mystique rédemptrice et efficiente instrumentale (ch. II); à la Vierge Marie, son prototype, réceptacle de la grâce et de la conformité au Christ la plus pure et la plus intense (ch. III); à l'Esprit-Saint, son « divinisateur » (par appropriation), comme personnalité efficiente, comme Hôte, comme Ame incréée (ch. IV : ce chapitre est « le sommet du traité de l'Église » p. XVII). — Les deux parties composantes de l'Église sont ensuite décrites, avec leur nature et leurs propriétés : l'âme créée (la grâce du Christ communiquée à l'Église, avec les trois privilèges du sacerdoce, de la sainteté, de la royauté : ch. VI); et le corps (cette même grâce, selon ces trois aspects, rendue visible en comportements extérieurs : ch. VII). Ces deux premières parties s'achèvent par deux courts chapitres synthétiques sur les définitions qu'on peut donner de l'Église en la rapportant soit à ses causes divines (ch. V), soit à ses causes créées, celles-ci beaucoup plus variées suivant le point de vue adopté (ch VIII). — Enfin, l'Église étant ainsi constituée, il reste à dire quelles propriétés entraîne cette structure. Ce sont l'unité et la catholicité, qui tiennent respectivement à son âme et à son corps. Le ch. IX les étudie conjointement comme « unité catholique ».

On retrouve tout au long de l'exposé les grandes idées qui déjà animaient le tome I. L'une des plus fécondes est la conception du mystère de l'Église comme une association indissoluble de visible et de spirituel, où le « corps » et « l'âme » sont partout inséparablement et proportionnellement liés, si bien qu'on ne peut posséder l'un ou appartenir à l'un sans, dans la même mesure et au moins d'une certaine manière, posséder l'autre ou appartenir à l'autre. Cette vue commande bon nombre de conséquences, tant pour la constitution même de l'Église que pour les différentes façons de lui appartenir (cas des pécheurs, des séparés de toute espèce, des païens, etc.), élucidées au cours de l'ouvrage. Reste à savoir si ce sont les catégories d'âme et de corps qui expriment le plus adéquatement ce mystère. Leur origine est philosophique plus que biblique. C'est dommage. Mais d'autres catégories auraient comme celles-ci besoin d'un ajustement. C'est la tâche propre du théologien « spéculatif », une fois qu'il a adopté un parti, de purifier par l'analogie toutes les notions qu'il assume dans son travail. Une remarque semblable serait à faire au sujet du Saint-Esprit désigné comme « Ame incréée » : évidemment il ne peut s'agir que d'une *certaine* cause formelle, d'une forme purement intentionnelle.

La distinction, dans l'âme créée de l'Église — la grâce du Christ en ses dérivations au sein de l'Église —, de trois aspects qui sont le sacerdoce (caractère sacramentel), la sainteté (grâce sacramentelle), et la royauté (orientation donnée par le message

évangélique que transmet le pouvoir de juridiction), aboutit à une définition de l'âme de l'Église comme « charité sacramentelle et orientée ». Cette définition, mûrement réfléchie et constamment répétée, évite les inconvénients de plus d'une autre définition de l'Église. Elle est complète à condition qu'on se rappelle toujours que la foi (prophétie-magistère) est impliquée dans cette « orientation » juridictionnelle. La distinction traditionnelle et biblique est un peu différente : dans la trilogie sacerdoce-prophétie-royauté. le sacerdoce implique la sanctification. et la prophétie ne se ramène pas à la royauté. — Si l'on garde présents à l'esprit ces quelques correctifs, on n'a aucune peine à garder à toutes les analyses de l'auteur leur intérêt et leur prix.

On relèvera avec une attention toute spéciale, en cette étude de l'unité catholique, tout ce qui concerne les « déchirures » de l'unité et les missions. Mgr Journet insiste à bon droit pour qu'on réserve la qualification d'hérésie ou de schisme aux hommes coupables d'un péché de cette espèce, supposant la « pertinacité ». Pour désigner les personnes et les églises où l'hérésie et le schisme ne se sont transmis que comme des « patrimoines », il parle de dissidents et d'Églises dissidentes. La nature exacte des différentes déchirures de l'unité, la manière dont les chrétiens séparés, aussi bien que les infidèles restés dans l'ignorance invincible, appartiennent à l'Église Unique, « en acte initial ou tendanciel », la manière dont ils l'enrichissent de tout ce qu'ils détiennent de vrai et de saint, tout cela fait l'objet de longs développements d'une théologie à la fois très exigeante et très délicate. Quant à la théologie des missions, abordée au dernier chapitre, elle incorpore après contrôle à une synthèse très cohérente l'essentiel des acquisitions récentes de la missiologie.

Voilà un ouvrage qui ne s'adresse pas aux gens pressés. On ne peut sans un réel effort « parcourir » même les trois excellents guides dont l'auteur nous a pourvus (introduction de 48 pages, index analytique de 65 pages, table des matières de 28 pages). Un livre qui a coûté à son auteur coûte aussi à son lecteur. Celui-ci ne peut être lu en diagonale! Mais on n'y perd pas son temps. Une foule de problèmes y sont traités avec franchise, patience et vigueur, enchaînés et repensés selon un ordre personnel, formulés en un style dense, parfois dur, qui a lui aussi sa saveur propre. Rien n'y suit la pente de l'instinct, du hasard ou de la mode. Cette santé intellectuelle mise au service de la foi contemplative respire et inspire un profond amour de la vérité, un culte filial et viril pour l'Église vivante, un vif optimisme théologal.

Quand les quatre volumes auront paru, on se fera une exacte idée de l'œuvre totale de toutes les parties de cette construction solide et majestueuse. La suite, espérons-le, ne se fera plus attendre dix ans. Ne l'attendons pas pour dire à Mgr Journet notre gratitude. Il n'a pas tort de croire de toute son âme à la réalité de la grâce chrétienne enracinée dans l'humanité rachetée, à la beauté, à la sainteté de l'Église catholique, que ne saurait souiller réellement aucun péché, à la puissance d'expansion dominatrice qui rassemble en elle tous ceux même qui ne lui appartiennent que dans le secret divin, à la plénitude dernière qui révélera un jour dans la lumière de la gloire toutes les splendeurs aujourd'hui cachées de la maison de Dieu, du Corps du Christ, du temple de l'Esprit.

L.-M. Dewailly.

P. M.-BRUNO, O.C.D., : *Aux écoutes de Dieu. Le Silence monastique.* Imprimerie de l'Est, Besançon, 1952; 290 pp. Avec son supplément : *Le chemin de Croix du Silence,*

450 fr. *Le chemin de Croix*, seul, 20 fr.

Il n'est pas d'auteur spirituel qui n'ait parlé du silence. Il en est peu — on pourrait presque dire : il n'en est pas — qui en ait traité avec quelque ampleur. Aussi aborde-t-on avec une curiosité extrême un livre tout entier consacré au silence monastique. Le P. M.-Bruno s'adresse de préférence à ses frères et sœurs de Cîteaux. Il exploite surtout le capital spirituel de sa famille monastique. Son ouvrage est cependant bien informé et puise à des sources nombreuses. Ce serait manie d'érudit d'y regretter l'absence de telle page de Fr. Guilloré, de telle retraite de J. Nouet ou de ce charmant opuscule : *L'Exercice du silence intérieur*, qu'écrivit Martial d'Étampes, un capucin du grand siècle, aujourd'hui bien oublié. Le P. M.-Bruno a en fait abordé tour à tour les aspects et les attraits essentiels du silence. Dans une première partie le mot est analysé et sont posés les fondements du silence : Dieu d'abord qui est en lui-même le grand silencieux (le Père, en une parole, dit tout; le Fils, Verbe éternel, est entendu de Dieu seul; l'Esprit-Saint n'est que souffle et soupir), créant dans le silence. Il partage à ses créatures son immuable tranquillité; les saints sont aussi nos modèles : Jésus dans son humanité, Marie, Joseph, les saints de Cîteaux, tous avides de silence. Une deuxième partie du livre apprécie les bienfaits du silence pour la vie intérieure et les rapports sociaux. Une troisième étudie les formes diverses du silence, la manière de le pratiquer, les moyens d'y atteindre (oraison, examen particulier, vertus inspiratrices du silence); enfin voici le silence intérieur, dont les douze degrés, discernés par une carmélite du siècle dernier, Sœur Marie-Aimée de Jésus, s'élèvent jusqu'aux sommets de la vie mystique. On ne nous invitera jamais assez au silence. Ce livre est des plus opportuns; lisons-le. Il ne lèvera point cependant tous nos doutes. On nous parle d'une vertu du silence. Mais le silence est un fait, non une disposition d'âme. Bien qu'il faille beaucoup de vertus pour le pratiquer, il n'y a pas plus de vertu du silence qu'il n'y a de vertu de pauvreté. Au fait, qu'est-il donc ? Réside-t-il *dans* la parole ? En ce cas on dirait avec notre auteur que la vertu du silence consiste à dire ce qu'il faut, quand il faut, comme il faut, que la Parole divine réalise éminemment la définition du silence (p. 27) et qu'en Dieu la Parole précède le silence (p. 26). Ou bien faudrait-il définir le silence par l'exclusion de la parole ? Mais ceci est impensable; ce qui rompt le silence, ce n'est pas la parole comme telle, mais la parole discordante et tapageuse. Le silence est donc exclusion, non de la parole, mais du bruit, de la discordance. Il faut décidément renoncer à l'envisager essentiellement en fonction du langage. Il appartient en tout être à son unité la plus profonde. Il désigne en Dieu la plénitude de sa nature, source silencieuse de toute harmonie. Ce n'est qu'au prix de précisions de ce genre, nous semble-t-il, qu'on pourrait dire du livre si utile du P. M.-Bruno : il est aussi éclairant qu'édifiant. Un livre à utiliser et à remanier.

J.-A. R.

Les Paraboles, illustrées par Sœur Christiane-Marie, I. C., et commentées par M. Philibert. Siloé, Paris, 1952; 18,5×27, 92 pp.

L'album contient quatorze paraboles, choisies parmi les plus connues et les plus importantes. La traduction a été empruntée à M. le chanoine Osty : en effet, « la délicatesse des dessins de Sœur Christiane-Marie justifiait le choix d'un texte de grande valeur » (p. 5). Le commentaire, qui présente brièvement les données classiques, sous une forme qui ne semble pas s'adresser à un public spécialisé, se trouve mis en

valeur par une présentation presque luxueuse.

L.-M. D.

ROBERTO J. WELSH, O. S. A. : *Introduction to the Spiritual Doctrine of Fray Luis de León, O. S. A.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Augustinian Press, Washington, 1951; 1 vol. 225×150, 129 pp.

C'est un exposé méthodique, selon les schèmes modernes (nature de la perfection, degrés de la vie spirituelle), plus qu'une étude historique critique que nous offre le P. Welsh de la « doctrine spirituelle » du professeur de théologie et de l'écrivain-poète que fut Luis de León. On ne trouvera pas ici ces comparaisons, ces rapprochements qui, situant un auteur par rapport à ses contemporains et à ses devanciers, permettent de saisir son originalité. Du moins saura-t-on gré au P. Welsh d'avoir interrogé non seulement les écrits castillans et surtout le *De los nombres de Cristo* de Luis de León, mais encore ses œuvres latines, fruit plus immédiat de son enseignement à Salamanque, et plus particulièrement son commentaire latin du *Cantique des cantiques*. Dans ses prétentions modestes, ce travail ne manquera pas de rendre service.

A. DUVAL.

LIVRES REÇUS

Acta et Documenta congressus generalis de statibus perfectionis 1950. Éd. Paulinae, Rome, 1952; 700 pp.; L. 2.300.

ALDA (Marcel) : *De Marie... à la Trinité. Frère Léonard, 1877-1946.* Chez l'auteur, 124, cours Gambetta, Talence (Gironde); 415 pp.; 650 fr.

ALETTI (Arturo) : *Quindici misteri cristiani.* Éd. Vita e Pensiero, Monza, 1952; 280 pp.; L. 800.

Archives historiques du Maine, XIII : Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne, publiée par le chanoine J. BOUVET, 2e fasc. : Lettres chartraines. Le Mans, 26, rue des Chanoines, 1952.

ARREGROS (R.) : *Vous serez mes témoins.* Préface de G. BERNOVILLE. Librairie Missionnaire, Paris, 1952; 258 pp.

BALCIUNAS (Abbé Vycautas) : *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales.* Pontificia Universitas Gregoriana, Annecy, Académie salésienne; 172 pp.

BEDA-DOBRENTEI (P. Aus Mariazell) : *Christ-Mensch.* Herder, Wien, 1952; 358 pp.

BIROS (Mgr) : *Bossuet prêtre, suivi de quelques opuscules de piété composés par l'évêque de Meaux.* Lethielleux, Paris, 1952; 80 pp.; 220 fr.

CALMEL (R.-Th., O. P.) : *Selon l'évangile.* Lethielleux, Paris, 1952; 110 pp.; 260 fr.

CHESTERTON (G. K.) : *L'Église catholique et la conversion.* Trad. par Robert AOUAD. Bonne Presse, Paris, 1952; 104 pp.; 250 fr.

COURTOIS (Abbé Gaston) : *Messes en chœur parlé.* Éd. de Fleurus, Paris, 1952; 64 pp.

COURTOIS (Abbé Gaston) : *Saint Jean Bosco.* Éd. de Fleurus, Paris, 1952; 48 pp., 4 illustr. à la page; 145 fr.

CRAMPON (Chan.) : *Nouvelle Bible Crampon.* Desclée et Cie, Paris, 1952; 1370 pp

DANIEL-ROPS : *L'Église de la cathédrale et de la croisade.* Coll. « Les grandes études historiques ». Arthème Fayard, Paris, 1952; 824 pp.; 950 fr.

DENECHEAU (Abbé H.) : *Contre les mauvais esprits et les maléfices.* Chez l'auteur, Nueil-sur-Layon (M.-et-L.), 1952; 32 pp.; 50 fr.

DENIFLE (Heinrich Seuse, O. P.) : *Die deutschen mystiker des 14. Jahrbunderts beitrag zur Deutung ihrer Lehre.* Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1951; 246 pp.

DENIS (Marie-Alphonse, O.C.S.O.) : *Théologie bénédictine.* Lethielleux, Paris, 1952; 160 pp.; 365 fr.

DRACOULIDES (Dr N. N.) : *Psychanalyse de l'artiste et de son œuvre.* Coll. « Art et Pensée ». Éd. du Mont-Blanc, Genève, 1952; 234 pp.

FERNESSOLE (P.) : *Pie X, essai historique : I. De Riese au Vatican.* Lethielleux, Paris, 1952; 256 pp.; 550 fr.

GAI (Dom J.-B.) : *L'âge d'or du christianisme en Provence.* Nouvelles éditions latines, Paris, 1952; 232 pp.

GERLAUD (R. P., O. P.) : *Le Rosaire dans le royaume de Dieu.* Lethielleux, Paris, 1953; 64 pp.; 150 fr.

HONEGGER (Arthur) : *Chorals de la Réforme*, de Claude GOUDIMEL, Claude LE JEUNE, Georges MIGOT. Presses d'Ile-de-France, Paris, 1952; 76 pp.

KIRSCHBAUM (Charlotte VON) : *Découverte de la femme.* Trad. de Fernand RYSER. Éd. Roulet, Genève, 1951; 140 pp.

LEDRE (Charles) : *Pie X.* Spes, Paris, 1952; 295 pp.; 500 fr.

LETOURNEUR (J. et G.) : *Le chanoine Jean Bazin, 1767-1855.* Éd. Sœurs de la Miséricorde, 60, rue d'Argentré, Séez (Orne), 1952; 440 pp.

MOGENET (H., S. J.) : *La vocation religieuse dans l'Église.* Téqui, Paris, 1952; 126 pp.

NIEDERMEYER (Dr Albert) : *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin.* Sechste band. Herder, Wien, 1952; 1 vol. rel.; 400 pp.

PIHAN (Abbé Jean) : *Saint François d'Assise.* Éd. de Fleurus, Paris, 1952; 48 pp., 4 illustr. à la page; 145 fr.

REY-HERME (P.-A.) : *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique.* Coll. « Notre monde ». Téqui, Paris, 1952; 120 pp.

ROCHEDIEU (Edmond) : *Angoisse et religion.* Coll. « Action et pensée ». Éd. du Mont-Blanc, Genève, 1952; 172 pp.

SIEGMUND (Georg) : *Das Zeichen des Widerspruches.* Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda, 1952; 96 pp.

SIEGMUND (Georg) : *Der Kranke Mensch. Medizinische Anthropologie.* Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda, 1951; 1 vol. cart., 306 pp.

VALENTINI (Eugenio) : *La direzione spirituale dei Giovani nel pensiero di don Bosco.* S.E.I., Turin, 1952; 44 pp.; L. 150.

VALENTINI (Eugenio) : *Il sistema preventivo della beata verzeri.* Societa Editrice Internationale, Turin, 1952; 44 pp.; L. 150.

VANDERVELDT (James H., O.F.M.) : *Psychiatry and catholicism.* Mac Graw Hill, New-York, 1952; 135 pp. rel.

Vocation. Coll. « Religious life », Blackfriars, London, 1952. Trad. par Walter MITCHEL de *Le discernement des vocations de religieuses.* Le Cerf, 1950; 1 vol rel., 120 pp.; 10/6.

WELLENS (St., C.P.B.) : *La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs).* Publications Universitaires de Louvain, 1952; 120 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1952. — Impr., n° 77